XXVII. Jahrgang 1910.

Schweizerische
Theologische Zeitschrift

redigiert
von

Aug. Waldburger
Pfarrer in Ragaz.

Sechstes Heft. Ausgegeben am 20. Dezember

Jahresabonnement:
Fr. 6. — für die *Schweiz.*
M. 6. — fürs *Ausland.*

Insertionen
nach
Uebereinkunft.

Jährlich 6 Hefte.

Zürich II
Verlag von Aug. Frick
1910.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Karl Fueter, Religion und Theologie im Dogma.	241
J. Wirz, Die Liebe Gottes.	260
F. W. Schulz, Tolstoi ein Christ.	273
Bücherschau	279

Zur gefl. Beachtung.

Der Nachdruck der Originalarbeiten ist nur auf besondere Vereinbarung mit dem Verleger gestattet.

Jahrgang II bis XXVI der „Schweizer. Theologischen Zeitschrift“ ist, soweit der Vorrat reicht, zum bisherigen Preise zu beziehen; einzelne Hefte können nicht abgegeben werden.

Kinder-Kirche

(An der Herausgabe ist u. a. Herr Dr. *O. Pfister*, Pfarrer am Prediger in Zürich beteiligt)

Im Oktober 1904 habe ich den Alleinvertrieb der „Kinderkirche“ für die Schweiz übernommen und von Jahrgang zu Jahrgang einen erheblichen Zuwachs an Abonenten erhalten.

10	Exemplare	kosten	jährlich	—	52	Nummern	—	5 Fr. franko
20	„	„	„	„	„	10	„	„
40	„	„	„	„	„	20	„	„
100	„	„	„	„	„	50	„	„

Meistens liefere ich auf Rechnung der Kirchenverwaltungen; ein Antrag auf Einführung der „Kinder-Kirche“ wird von den Kirchenpflegen überall günstig aufgenommen, denn eine jährliche Ausgabe von 20 bis 50 oder 80 bis 100 Fr. belastet das Budget dieser Verwaltungen nicht erheblich. Zu Einsichtssendungen bin gerne bereit.

Zürich, Dezember 1910.

Aug. Frick.

Auf Weihnachten und Neujahr empfehle als willkommenes Geschenk das

Zwinglibild

(nach Christofari)

Preis ohne Rahmen 2 Fr. 50 Cts.
„ eingerahmt mit Glas 5 Fr.
Holzverpackung beim eingerahmten Bild 60 Cts. (Selbstkostenpreis).

Gefl. Bestellungen erbittet sich

Aug. Frick, Zürich II, Freigutstr. 26.

XXVII. Jahrgang 1910.

Schweizerische
Theologische Zeitschrift

redigiert

von

Aug. Waldburger

Pfarrer in Ragaz.

Jahresabonnement

Fr. 6.— für die *Schweiz.* Mk. 6.— für's *Ausland.*

Zürich II
Verlag von August Frick
1910.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

G. Buchmüller, Diaspora-Pfarrer 91

K. Fueter, Religion und Theologie im Dogma 241

L. Horn, Evangelische Askese 17

G. Kuhn, Dorothea Boller und die Sekte zur Aufstehung 27, 59

Dr. **A. Lechner**, Systematische Darstellung der Leibniz'schen Theodicee 97, 145, 213

H. Lüscher, Evangelische Askese 83

Dr. **A. Meyer-Steinmann**, Hebung des Gemeindekirchengesanges 49

Dr. **Max Schinz**, Wie gestaltet sich die Ethik in unserer Zeit? 1

Prof. **M. Schüli**, Der Materialismus 121

„ „ „ Messina und der Vorsehungsglaube 167

Friedrich Wilhelm Schulz, Tolstoi ein Christ 273

Prof. Dr. **R. Steck**, Ein katholisches Urteil über die Berner Disputation von 1528 103

A. Waldburger, Roman und Religion 33

„ „ Diaspora-Pfarrer 38

J. Wirz, Ein Wort für Hiob 236

„ „ Die Liebe Gottes 260

Programm der Theylerschen theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1910 46

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1910 . . . . . 47, 240

Bücherschau 39, 95, 143, 190, 239, 278

Zeitschriftenschau . . . . . je 3. und 4. Umschlagseite

Ausschreiben der Redaktion 48, 96

Religion und Theologie im Dogma.

Vortrag, gehalten in Aarau am 13. Dezember 1909 vor dem obern aargauischen Pastoralverein.

Von *Karl Fueter*, Pfr., Safenwil, Aargau.

Ich bin mir vollkommen bewusst, dass das Thema „Religion und Theologie im Dogma“ nichts, aber auch gar nichts verlockendes hat; es hat nicht den geringsten Schein der Aktualität für sich; keine neuere Bewegung oder gar Mode weist darauf hin; alle Sensation ist ihm ferne. Es weckt auch keine Spannung, sondern erregt höchstens die Besorgnis, es möchte mit der Behandlung des Dogmas die „rabies theologorum“ alter Zeiten aus ihrem Schlupfwinkel hervorgelockt werden und den Abschluss unserer heutigen Vereinigung möchte nicht eine freundschaftlich angeregte Diskussion bilden, deren Wärme vom gegenseitigen Verständnis herrührt, sondern Zank und Verstimmung. Andere glaubten vielleicht, im Thema meine These zu wittern und nun geht das Interesse erst recht abseits. Sie sehen, die „captatio benevolentiae“, die nach den Regeln der Kunst an dieser Stelle sich finden sollte, ist mir vollständig missglückt; ich versündige mich allzusehr am Geist unserer Zeit, indem ich mit dem „Dogma“ aufrücke!

Eine kleine Verteidigung meiner Kühnheit dürfte ich vielleicht darin erblicken, dass gerade die letzten Jahre äusserst fruchtbar gewesen sind an dogmatischen Werken zusammenfassender Art. Ich nenne Ihnen nur die bekanntesten: eine hohe Auflage haben erreicht die altbewährten Werke von *Luthard* (Kompendium der Dogmatik 10. Auflage 1900) *Herrmann* (Verkehr des Christen mit Gott 5/6. Auflage 1908) *Kaftan* (Dogmatik 5/6. Auflage 1909); ebenfalls neu aufgelegt wurden *Kirn:* Grundriss der Dogmatik 2. Auflage 1907 und *Nitzsch:* Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 3. Auflage (in Vorbereitung), und endlich sind neu erschienen *Häring:* Der christliche Glaube 1906 und *H. H. Wendt:* System der christlichen Lehre 1906/7.

Das sind, wie gesagt, nur die Werke, in denen die Dogmatik im Zusammenhang dargestellt wird; die zahllosen, zum Teil sehr wertvollen Einzel-Abhandlungen aufzuführen, wäre unmöglich.

Diese literarische Flut dürfte ich wohl füglich als Vorwand benützen, wenn auch ich Sie heute bitte, mir auf dogmatisches Gebiet zu folgen. Das Interesse scheint ja neu erwacht. Wir wissen aber alle, dass dem faktisch nicht so ist. Diese Dogmatiken sind — wir dürfen wohl sagen leider — hauptsächlich Schaff-

und Schanzbücher, weniger in den Augen der Verfasser als der Leser. Man benützt sie als Vorbereitungsmittel aufs Examen. Dann lesen sie noch die Rezensenten der wissenschaftlichen Fachblätter und in seltenen Fällen auch der eine oder andere Pfarrer, wenn der Verfasser der Dogmatik — und das ist ausschliessliche Bedingung — derselben Richtung angehört. Was die Studenten betrifft, so erinnere ich mich aus meiner eigenen Studienzeit und ich habe mir bestätigen lassen, dass es seither nicht anders geworden ist: diejenigen Studenten, die ein wirklich lebendiges Interesse der Dogmatik entgegenbringen, sind weisse Raben. Viel eher begeistert man sich für Sanskrit als für Dogmatik, und seit erst noch die soziale Strömung obenauf gekommen ist und bei der jüngern Generation so grossen Einfluss gewonnen hat, ist die Dogmatik das Aschenbrödel der Theologen geworden und man rühmt sich dessen: nun sei doch der Sinn und das Interesse für das *Leben* erwacht, nicht mehr Studierstubenluft und Ofenhockerei, keine Gelehrsamkeit mehr, dafür aber Leben und Wirken in der Oeffentlichkeit. Dass ich nicht übertreibe, mag Ihnen der Bericht über die aargauische Predigerbibliothek, der am letzten Kapitel zur Verlesung kam, dartun; es wurde dort bemerkt, dass mancherlei Bücher verlangt würden, besonders auch solche sozialer Art — systematische keine!

Ein weiterer Grund der Abneigung gegen die Dogmatik mag in der *Partei-Müdigkeit* liegen, die sich aller derer bemächtigt hat, die nicht mehr selber den Einzug der Reform und die damit zusammenhängenden Kämpfe erlebt haben. Die Auseinandersetzung ist nun zu Ende; schiedlich-friedlich hat man sich getrennt und es geht ja auch so weiter! Dem Zug der Zeit entsprechend will man am liebsten *über* den alten Gegensätzen stehen. So ungern man es sich aber auch eingestehen mag — es ist um so leichter, sich über alten Streit erhaben zu glauben und zu wähnen, man bilde in eigner Person die Synthese der früheren Richtungen, je unpräciser die eignen dogmatischen Anschauungen sind. Wenn der Nebel über der eignen Glaubensüberzeugung liegt, sieht man die Spitzen und Klippen nicht! Das Lavieren zwischen verschiedenen Ansichten rührt leider nicht immer von fester innerer Ueberzeugung her, die dann mit wahrer Toleranz verbunden wäre; dieses Schwanken ist vielmehr oft die Folge der eignen Unsicherheit, die wiederum in der Missachtung der Dogmatik ihren Grund hat. Eine gewisse Scheu hält viele zurück, sich auf dies gefährliche Gebiet zu wagen.

Es sind aber keineswegs nur die Theologen, die die Dogmatik stiefmütterlich behandeln. Wir haben es vielmehr mit einer

Stimmung zu tun, die weite Kreise ergriffen hat. Schon allein das Wort „Dogma“ erregt Schrecken und man redet auch stets von „toten“ Dogmen, „starren“ Dogmen und von der „dürren“ Dogmatik. Wer dürfte es heutzutage wagen, seinen Zuhörern am Sonntag eine dogmatische Predigt zu bieten?

Wir Theologen und Kirchenleute sind selbstverständlich bereit, die Hauptschuld an dieser dogmenfeindlichen Stimmung auf uns selber zu nehmen, wie sich's gehört. Die Kirche hat im Lauf der Zeit das Dogma kompromittiert und die „Fälle“, die Deutschlands kirchliche Kreise immer wieder erregen, kompromittieren es heute noch. Ein Luther hat wohl Aeusserungen getan, die in ihrer Konsequenz das Dogma an seinen Platz zurückgedrängt hätten; aber diese Konsequenzen kamen ihm in ihrer prinzipiellen Bedeutung wenig zum Bewusstsein und die auf ihn folgende protestantische Orthodoxie konnte die Last der Vergangenheit nicht ohne weiteres abschütteln, auch nicht *der* Vergangenheit, die hinter der Reformation zurücklag, des Mittelalters, der Scholastik. So trat das Dogma in den Vordergrund und bildete den Hauptgegenstand aller Lehre in Jugendunterricht und Predigt; sogar die gottesdienstlichen Lieder waren zum Teil rein dogmatischer Art. Das führte schliesslich so weit, dass im Bewusstsein des gewöhnlichen Volkes die Lehre vom Glauben, das heisst die Dogmatik identifiziert wurde mit dem Leben im Glauben, dem Tun des Willens Gottes. Daran vermochten die Reaktionen, die in der pietistischen und in sektiererischen Bewegungen sich kund taten, nichts zu ändern, im Gegenteil; diese Reaktionen reizten die Kirche nur und forderten die Hüter der reinen Lehre heraus, die Wichtigkeit der kirchlichen Dogmatik energisch zu betonen; alle ausserkirchlichen, ja alle nicht ganz nur-kirchlichen Bewegungen wurden unterdrückt, weil die reine Lehre, das Dogma in Gefahr war, und alle diese Kämpfe mussten zugleich — das liegt in ihrer Natur — fanatisierend wirken auf die kirchlichen Kreise. So galt im Frieden und im Krieg das Dogma als das Christentum und man durfte die Formel aufstellen: Christentum = protestantische Kirche = protestantische Kirchenlehre oder Dogma. Nicht für die Wissenschaft, aber für das Bewusstsein der Gläubigen, der grossen Menge derer, die sich Sonntag für Sonntag in der Kirche versammelten, um die Predigt des Geistlichen anzuhören, war das ein und dasselbe.

Wundern wir uns noch, dass das Dogma in Misskredit gekommen ist? Denken wir nur, was die Kirche für das Bewusstsein unserer Mitmenschen bedeutet. Sie ist der Inbegriff aller Rückständigkeit: sie verträgt sich nicht mit dem Wesen des heutigen aufgeklärten Menschen; dieser ist darüber weit erhaben. Und

gerade auch die religiösen Menschen lehnen sich wider sie auf in Erkenntnis ihrer vielen Mängel. Die Forderung einer „modernen Religion" tritt auf und es erscheint als ganz selbstverständlich, dass die Kirche, die Hüterin und Vertreterin der Religion, nichts helfen kann. Werden von modernen Autoren beiderlei Geschlechts Fragen behandelt wie Jugenderziehung, Unterricht, Sexualität — lauter Fragen, die die Kirche auf's innigste berühren — so wird man das bemühende Gefühl nicht los, es werde die Kirche hiebei nur berücksichtigt, das heisst abgefertigt entweder aus oratorischen Gründen oder wegen der „Schwachen" und Rückständigen, die in der Kirche noch ein hohes Erbe der Vergangenheit sehen. Der Verfasser geht möglichst schnell darüber hinweg; es wird ihm schwer, die Kirche ernst zu nehmen.

Als typisches Beispiel, wie man bestrebt ist, die Kirche gerade auf *dem* Gebiet auszuschalten, auf dem sie sollte kompetent sein, erscheint mir stets, was ich auf der aargauischen kantonalen Lehrerkonferenz des Jahres 1908 in Zofingen erlebte. Es wurde über den Religionsunterricht in der Schule gesprochen und der eine der Votanten verlangte, man solle durch ein Preisausschreiben zur Abfassung eines neuen Lesebuches für den Religionsunterricht anregen; es müsse aber als Bedingung normiert werden, dass kein Pfarrer sich an dieser Konkurrenz beteilige.

So ist die Kirche nur vom Uebel in den Augen unserer Mitmenschen und mit dieser Kirche ist das Dogma aufs Engste verknüpft; was Wunder, wenn beide in der gleichen Verdammnis sich befinden! Man darf wohl sagen: so sicher eine Behauptung heutzutage Anklang findet, wenn sie sich irgendwie mit dem Namen „Goethe" verbinden lässt, so sicher begegnet sie Misstrauen und Achselzucken, wenn die Kirche dabei eine Rolle spielt. Das ist keine Anklage; wir konstatieren es einfach im Blick auf das moderne Bewusstsein, wie es uns in unsern Zeitgenossen und in der Literatur entgegentritt.

Das gibt uns aber auch das Recht zu sagen, dass unsere Zeit dem Dogma gegenüber in einer grenzenlosen Verständnislosigkeit befangen ist. Wo so rasch und so allgemein abgeurteilt wird, kann es nicht auf einer gerechten Würdigung beruhen. *Häring* wird wohl recht haben, wenn er sagt: „Die Unwissenheit in Bezug auf die Gegenstände der Dogmatik und die Zuversicht im Aburteilen über sie ist oft gleich gross" (christl. Glaube pag. 10). Ich möchte Ihnen nach dem Gesagten nur *ein* Beispiel anführen; es ist dafür das Zeugnis eines Mannes von Bedeutung. *Wernle* hat in den „Monatsblättern für den evangelischen Religionsunterricht", die Spannuth herausgibt, im Juli 1909 einen Artikel

über Calvin erscheinen lassen, der u. a. folgenden Passus enthält: Der Unionsversuch Calvins „wurde für Deutschland der Ausgangspunkt einer Erneuerung des Abendmahl-Streites von unvergleichlicher Theologenwut, lächerlich, so bald man heute sich an den Gegenstand des Streites erinnert, und doch von unendlicher Tragik, da der Hader der Protestanten nur Rom zu gute gekommen ist ...“ Ich bringe Ihnen dieses Citat nur wegen des kleinen Zwischensatzes: „*lächerlich, so bald man heute sich an den Gegenstand des Streites erinnert*“. Wernle — ich werde selber nachher den Beweis dafür bringen — ist zu einer ganz andern, positiven Stellung dem Dogma gegenüber gelangt nach den Ausführungen in seinem neusten grössern Werk (Einführung ins theologische Studium 1908). Wenn also auch er einen dogmatischen Streit früherer Zeit lächerlich nennen kann, so ist diese Entgleisung nur möglich unter dem Einfluss, den die allgemeine Dogmen-feindliche Stimmung unserer Zeit auch auf ihn ausübt. Dieser Ausdruck ist ihm in der Schnelligkeit seines Arbeitens aufs Papier gekommen eigentlich gegen seine eigene Meinung; er dachte an die Lehrer, für die er schrieb, und damit gewann der Zeitgeist Macht über ihn. Ich führe dies Beispiel, wie gesagt, nicht wegen Wernle an, dessen Meinung darin nicht zum Ausdruck kommt, sondern vielmehr um zu zeigen: so stark ist heutzutage diese Strömung, dass sie sogar einen Wernle auf Abwege bringen kann.

Der Vollständigkeit wegen bleibt mir noch übrig, von einem Teil unserer Kirche, nämlich von den „Gläubigen“ im engern Sinn, zu reden, um dem Einwand zu begegnen, bei uns und zumal in Deutschland sei doch in der Orthodoxie der Kreis zu finden, der am Dogma festhalte und die „Fälle“ von Ketzerverfolgungen im deutschen Protestantismus, die ich als für die Kirche und das Dogma kompromittierend angeführt habe, seien vielmehr ein Beweis für das Ansehen und die Macht, die dort dem Dogma heute noch eignen. Es ist allerdings ohne weiteres zuzugeben, dass diese Leute das Dogma beständig im Munde führen und dass sie es als Grundlage ihres Glaubens betrachten; darum kämpfen sie auch dafür. Aber sie eifern mit Unverstand; gerade sie haben am wenigsten Verständnis für das Wesen des Dogmas. Dafür ein Beispiel aus allerjüngster Zeit: in Preussen soll das Verfahren bei der Abwandlung der sogenannten „Fälle“, da ein Geistlicher wegen Unglaubens angeklagt ist, geändert und seines hochnotpeinlichen Charakters einigermassen entkleidet werden. Diesen Anlass benützt ein Professor der Staatswissenschaft an der Universität Greifswald und schreibt eine Broschüre, um darzutun, dass man im Unrecht sei, das Vorgehen gegen ungläubige oder

nicht-genug-gläubige Pfarrer zu mildern. So wenig — meint er — ein Richter, der persönlich Gegner der Todesstrafe ist, das Recht hat, die im Strafgesetzbuch vorgesehene Todesstrafe nicht auszusprechen, so wenig hat ein Pfarrer wegen persönlicher Ueberzeugungen das Recht, in seinem amtlichen Wirken vom Wortlaut des kirchlichen Bekenntnisses abzuweichen. Was sollen wir hiezu sagen? Also es besteht kein Unterschied zwischen irgend einem Satz des Gesetzbuches, der für ein bestimmtes Vergehen zum Schutz des Staates eine bestimmte Strafe ausspricht, und einem Satz des Glaubensbekenntnisses, der aussagt z. B. Gott sei der „Schöpfer Himmels und der Erde", Jesus sei „geboren von der Jungfrau Maria", Jesus sei „aufgefahren gen Himmel" usw. Was das Gesetzbuch für den Richter und die Untertanen, das ist das Glaubensbekenntnis für den Geistlichen und die Gläubigen: so urteilt ein Mann, der ordentlicher Professor der Jurisprudenz an einer deutschen Universität ist! Ich weiss nicht, was ärger und beschämender ist, die Verständnislosigkeit der Gegner des Dogmas oder die seiner Freunde und Beschützer!

So glaube ich die Sachlage dargestellt zu haben: bei den Theologen finden wir für das Dogma kein Interesse; die grosse Masse steht ihm verständnislos, ja feindselig gegenüber; bei denen aber, die das Dogma auf ihre Fahne geschrieben haben, müssen wir sagen: Gott bewahre uns vor unseren Freunden!

II.

Dieser Zustand — so dürfen wir urteilen — ist abnorm und ungesund. Es kann nicht das Richtige sein, dass das Dogma, das früher A und O des christlichen Glaubens bildete, heute in dieser Weise missachtet werde. Wir begreifen die Reaktion, die eingetreten ist und eintreten musste nach der frühern Ueberschätzung; aber wenn man nur von einem Extrem ins andere fällt, ist damit nichts gewonnen.

Es kann nun natürlich nicht unser Bestreben sein, Ihnen im Gegensatz zu den dargestellten Tendenzen zu zeigen, wie interessant das Dogma doch eigentlich sei. Interesse lässt sich nicht mit Beweisen andocieren. Aber wir können doch wohl versuchen, zu einem bessern Verständnis des Wesens des Dogmas zu kommen und damit auch zu einer andern Würdigung.

Wir fragen zuerst: *was ist denn das Dogma,* das als Schreckgespenst vor uns steht?

Wollte ich schulgerecht vorgehen, so müsste ich zuerst eine Geschichte des Begriffes „Dogma" geben und, beginnend mit der philologischen Bedeutung des griechischen Wortes *δόγμα*, die

Wandlungen namhaft machen, die das Wort im Lauf der Zeit durchgemacht hat. Ich denke, Sie erlassen mir diese Darstellung gerne. Das lässt sich in irgend einem Lexikon bequem nachschlagen und würde unsere Zeit hier über Gebühr in Anspruch nehmen. Wir wissen alle, was für uns in diesem Zusammenhang das Wort „Dogma" bedeutet, auch wenn wir nicht im Stande wären, augenblicklich eine allgemein befriedigende Definition hervorzuzaubern. Unter Dogma verstehen wir hier — um es möglichst schlicht und einfach, wenn auch ohne Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auszusprechen — die Glaubenssätze der christlichen Kirche und im weitern Sinn alle Glaubenssätze.

Wollen wir nun einen Einblick gewinnen in das Wesen des Dogmas, so tun wir am besten, wir formulieren die Frage folgendermassen: *wie ist man zu einem Dogma gekommen?*

Nach meiner Ansicht waren zwei Motive wirksam und führten mit Naturnotwendigkeit zur Dogmenbildung, ein inneres und ein äusseres, wie ich sie zur Unterscheidung nennen möchte. Statt in einer allgemeinen Abhandlung machen wir uns das am besten an Beispielen klar.

1. *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* — das war wohl das erste Glaubensbekenntnis, das erste „Dogma" der Jünger Jesu, soweit wir aus den Paulinischen Briefen einen Schluss ziehen dürfen (1. Kor. 12,3. Phil. 2,11). Als Jesus am Kreuz starb, da war für seine Jünger alles zu Ende; die Nacht der Verzweiflung umgab sie; sie wussten nicht mehr ein noch aus: Jesus war den Mächten der Finsternis unterlegen; die Welt hatte triumphiert. War Jesus ein Betrüger? War er einer Selbsttäuschung zum Opfer gefallen? Wo lag des Rätsels Lösung? Das Osterereignis — auf die Auslegung im Einzelnen kommt es hiebei nicht an — macht aus den niedergeschmetterten, hoffnungslosen Männern Glaubens-starke, Welt-überwindende Christen: Jesus lebte, war nicht bei den Toten geblieben; er war siegreich hindurchgedrungen durch Sünde und Tod und eingegangen in die Herrlichkeit Gottes; Jesus hatte also recht gehabt; er war der Heiland: *κύριος Ἰησοῦς Χριστός*. Denken wir, die Umwandlung, die da für das Erleben dieser Männer vor sich ging; erst zu Tode betrübt, nun himmelhoch jauchzend, und dieser Jubel musste heraus: er zersprengte sie; sie mussten es laut rufen, um selber zu merken und zu begreifen, dass sie nicht träumten, sondern Wirkliches erlebten! Sie kamen zueinander und bestätigten sich die Kunde, die ihnen wie ein Märlein vorkam. Und was sie sich zuriefen, war immer das eine: Jesus lebt; wir haben ihn gesehen; nun wissen wir, woran wir glauben; Jesus Christus ist der Herr.

Das ist, was ich das innere Motiv zur Dogmenbildung nennen möchte. Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über. „Wir können es ja nicht lassen, dass wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehöret haben“ (act. 4,20). „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte!“ (1. Kor. 9,16). Wenn ein frommer Jude, der mit seinem Volk sehnsuchtsvoll auf den Messias gewartet hatte, in seinem Glauben plötzlich vor der Tatsache stand: der Messias ist schon gekommen; die Zeit der Verheissung muss der Zeit der Erfüllung weichen — konnte er da schweigen? Und wenn nun erst noch der erschienene Messias dem von den Lehrern seines Volkes beschriebenen so wenig ähnlich sah — musste er da nicht erst recht reden und zeugen? Was er aber redete, das war ein Ausdruck seines Glaubens, ein Glaubenssatz, ein Dogma.

Und so ist es heute noch. Wenn jemand vom Evangelium persönlich ergriffen wird, da ist es eine Erschütterung seines innersten Wesens, ein ungeheures, in die Tiefe greifendes Erlebnis, und nachher kommt mit dem Frieden Gottes ein Gefühl unendlichen Glückes und eine innere Beseligung, dass es den Menschen zersprengen will und er nicht anders kann, als Zeugnis ablegen von der Güte Gottes, die ihm durch Jesus Christus zu Teil geworden ist. Bleibt ein Christ in diesem Zustande, so reden wir wohl von Schwärmerei und es kann leicht ein ungesundes Element in seine Frömmigkeit eindringen; aber einmal lebt diese Begeisterung in jedem innerlich lebendigen Christen auf. Das religiöse Jnnenleben drängt hervor aus dem Menschen wie der Quell aus dem Berge; es muss sich irgendwo einen Ausweg verschaffen und ans Tageslicht treten. Jedes Reden aber, ja jedes Stammeln über Gott und religiöse Erlebnisse wird zum Reden in Glaubenssätzen, ist dogmatischer Natur. Allerdings kommt es uns nicht immer als Dogma zum Bewusstsein; erst wenn viele in den gleichen Worten ihren Erlebnissen befriedigenden Ausdruck verschaffen können, nennen wir diesen Glaubenssatz auch Dogma. Wenn der Ausdruck nur dem Einen oder Andern genügt, bleibt ein solcher Glaubenssatz ohne die Beistimmung der offiziellen Kirche, ist aber nichtsdestoweniger für die Betreffenden ein Dogma; sein Charakter ist derselbe.

2. Und nun das äussere Motiv. Wir gedachten vorhin der Ostergeschichte; lassen Sie uns nun einen Blick auf das Pfingstfest werfen. Zum ersten Mal tritt Petrus öffentlich auf und bekennt sich frank und frei zu Jesus dem Gekreuzigten inmitten derer, die den Herrn ans Kreuz gebracht hatten und meinten, ihn unschädlich gemacht zu haben. Der Vorwurf: „sie sind voll süssen Weines“, war nicht die einzige spöttische Antwort, die den kühnen

Männern wurde; gerade die ernsthaften Juden mussten sich achselzuckend von der Botschaft des Petrus abwenden wegen des Aergernisses, das darin enthalten war. Jesus kann nicht der Messias sein, weil er gekreuzigt worden ist; diese seine Niederlage beweist das unzweideutig; nie hätte Gott seinen Gesandten so schmählich dürfen im Stiche lassen! Mit diesem Widerspruch mussten sich Petrus und die übrigen Jünger auseinandersetzen. Petrus musste darlegen, wie er hatte zu seinem Glauben gelangen können; er musste seine Behauptung begründen und nachzuweisen suchen, dass das Kreuz nicht Jesu Niederlage, sondern Jesu Sieg bedeute und dass Gott gerade den von den Bauleuten verworfenen Stein zum Eckstein ausersehen habe. Jesus ist der Herr, trotzdem er am Kreuz gestorben ist, nein! weil er am Kreuz gestorben ist. „Musste nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ (Luc. 24,26). Petrus sieht sich ganz von selbst genötigt, die Bedeutung des Todes Jesu zu formulieren. Und wenn es nachher in der Pfingstgeschichte heisst: „Da sie aber das hörten, ging es ihnen durchs Herz und sprachen zu Petrus und zu den andern Aposteln: Ihr Männer, lieben Brüder, was sollen wir tun?“ (act. 2,37.) — so musste auch hierauf eine Antwort gefunden werden. Diese aber so gut wie die Formulierung des Heilswertes des Todes Jesu ist ein Glaubenssatz, ein Dogma.

Auch dieses Motiv ist heute noch wirksam wie damals. Wir müssen unsern Glauben auf einen möglichst klaren, kurzen und bündigen Ausdruck bringen können wegen der Bedürfnisse des praktischen Lebens, einerseits für Predigt und Seelsorge, für Jugendunterricht und Unterweisung und andrerseits für die Apologetik, die Abweisung der Irrlehren, der falschen Verdächtigungen und unrichtigen Auslegungen.

Das ist, was ich unter dem äussern Motiv verstehe.

Wie also unser inneres religiöses Erleben nach Ausdruck ringt und gleichsam seinen Niederschlag im Dogma findet, so zwingt uns die Darstellung unserer Ueberzeugung vor der Jugend und in der Predigt und die Auseinandersetzung mit Ungläubigen und Andersgläubigen zur Formulierung und damit zur Dogmenbildung.

3. Beide Motive lassen sich durch die ganze Kirchengeschichte bis auf den heutigen Tag verfolgen. Natürlich sind sie nicht immer reinlich zu scheiden; sie gehen vielfach in einander über. Stets aber sind sie vorhanden. Die innern Glaubenserfahrungen führen immer wieder zu neuen Formulierungen und die Auseinandersetzung mit der Welt fordert stets genauere Abgrenzung und präcisern Ausdruck.

So sind *in der alten Kirche* die Dogmen der Reihe nach entstanden und ausgebildet worden. Im Trinitätsdogma z. B. wird das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist fixiert. Die göttliche Stellung, die Jesus von Anfang an für die Gläubigen einnahm als der Herr, zu dem man betete, musste zu Kollisionen zwischen Gott, dem Herrn, und dem Herrn Jesus führen, sowie das religiöse Empfinden sich in Worte kleiden wollte, denn damit wird es den Gesetzen der Logik unterworfen. So musste auch das Bedürfnis entstehen nach einer einwandfreien und unmissverständlichen Formulierung dieses Verhältnisses; das Resultat liegt uns vor im Trinitätsdogma. Ganz ebenso war Jesus ein Gegenstand des Nachdenkens, da er — wie ja schon Paulus empfand — einerseits so ganz Mensch war, in Knechtsgestalt, und andrerseits doch wieder so viel höherer, nämlich göttlicher Art. Das christologische Dogma musste kommen als Antwort auf Probleme, die tatsächlich vorhanden und immer jedem Gläubigen spürbar waren. Von Anfang an bestand auch der Zwiespalt, der uns im Neuen Testament von Paulus und Jakobus verkörpert wird, da der eine betont: der Glaube allein und nicht die Werke, und der andere: der Glaube ohne die Werke ist tot; seid Täter des Wortes. Beide haben recht und doch keiner allein. Auch diese Frage musste später eine Antwort finden; es drängte alles zu einem Dogma, das das Verhältnis zwischen der allwirkenden Gnade Gottes und der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen zu bestimmen hatte. — Und Hand in Hand damit geht die Auseinandersetzung mit allem unchristlichen Wesen, mit Judentum und Heidentum in- und ausserhalb der Kirche, mit Gnostizismus und Manichäismus, mit Philosophie und Schwärmerei. Schon die Paulinische Theologie ist unverständlich, wenn man sie nicht in ihrem Gegensatz zu den Anti-Paulinern nimmt; es ist dem Apostel wohl anzumerken, wie er sich entweder gegen die Verknöcherung unter jüdischem Einfluss oder gegen die Lauheit, die von den Heiden herrührt, wendet und dementsprechend seine Glaubenssätze formuliert. — Ebenso wissen wir, dass die einzelnen, zum Teil heute noch zu Recht bestehenden Glaubensbekenntnisse der alten Christenheit Kampfrufe sind, im Kampf entstanden und unter Kompromissen zum Sieg gelangt. Weder in Nicäa noch in Chalcedon noch irgendwann kamen die Väter der Kirche zusammen, um ihrem gemeinsamen Glauben einen erschöpfenden Ausdruck zu geben, sondern um im Kampf gegen Andere die eigene Meinung durchzusetzen. Auch hier also erscheinen die Dogmen als Produkt der Auseinandersetzungen und Glaubensdisputationen.

Oder denken wir an die Kirche des *Mittelalters*. Die Mystiker treten auf und gelangen in der Anschauung Gottes und des eigenen Ich zum Teil weit über das Dogma hinaus zu ganz neuen Formulierungen, neuen Ausdrücken, ja zu einer ganz neuen Sprache. Und daneben haben wir die grossen Scholastiker, imponierend durch ihre Verstandesschärfe und die Grossartigkeit, mit der sie logisch Stein auf Stein fügen, bis das Gebäude der Theologie, die summa theologiae vollständig aufgeführt ist. Dort das Ringen nach dem Ausdruck für das, was das Herz erfüllt — das innere Motiv; hier das Streben nach klarer, übersichtlicher und in sich einheitlicher Darstellung zu praktischen Zwecken — das äussere Motiv.

Oder wiederum die *Reformatoren*. Wir finden bei ihnen beide Motive in inniger Verbindung; denn in ihnen äussert sich machtvoll das ursprüngliche religiöse Leben und zugleich sind sie in einer Kampfstellung gegen rechts und links. Wie wird Luther Reformator? Er findet für seine Seele keinen Frieden in den Lehren und der Praxis der katholischen Kirche; das genügt ihm nicht. Er kämpft und kämpft und ringt unter Todesängsten, oft an Leib und Seele vor Erschöpfung zusammenbrechend, bis das Morgenrot aufgeht über dem Dunkel der Nacht und er das für sein inneres Leben erlösende Wort gefunden hat: aus Gnaden wirst du selig; wirf dich Gott in die Arme und alle Unruhe und alle Pein hat ein Ende. So fängt es bei ihm mit dem innern Motiv an: das „sola fide“ ist ihm zum Glaubenssatz, zum Dogma geworden. Und nun tritt er hervor, langsam, aber immer deutlicher und damit beginnt der Kampf in Wort und Tat: in den Thesen, in seinen Schriften wirft er seine Glaubenssätze als *die* Glaubenssätze, als *die* christlichen Dogmen unter das Volk wie einen Fehdehandschuh und verteidigt sie in ausführlicher Begründung. Wie ist man dazu gekommen, gerade das Schriftprinzip und die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als das Neue an der reformatorischen Lehre zu bezeichnen? Diese beiden Punkte werden von Luther besonders betont, einmal weil sie für ihn selber den Anfang seiner reformatorischen Entwicklung bedeuten und dann, weil sie die Frontstellung gegen den Katholizismus bezeichnen: es sind antikatholische Formulierungen, zeigen den Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus, beschreiben aber damit das Wesen evangelischen Christentums noch nicht erschöpfend; sonst wäre es nicht möglich, dass wir alle heute eine andere Lehre über die Schrift haben und dass die Rechtfertigungslehre so aus dem Gesichtskreis des Grossteils unserer Zeitgenossen verschwunden ist, dass eine Broschüre mit dem Titel: „Was hat

die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?“ (*Karl Holl* 1907) geschrieben werden konnte. Da ist das äusere Motiv wirksam gewesen und zwang Luther, die Waffen zu schmieden, wie er sie im Kampf brauchte. Ja wir wissen — und wir dürfen es wohl tragisch nennen — wie in Luther inneres und äusseres Motiv miteinander gerungen haben und die innere Freiheit aus Opportunitätsgründen oft nach aussen hin nicht zum Ausdruck kommen durfte, wie die Angst vor Missverständnissen und Missbräuchen durch die Gegner, die katholischen Polemiker und die sektiererischen Schwärmer, ihn zwang, sich hie und da vorsichtiger zu geben, als er getan hätte, wenn er hätte frei und ohne Rücksicht reden dürfen. So treten uns überall die beiden Motive, die zur Dogmenbildung führen, entgegen, bald getrennt und bald vereinigt, hier sich ergänzend und dort in Spannung miteinander.

Was ist das Resultat unserer Untersuchung? Wie kam man zum Dogma? Wir haben gesehen, wie der Mensch, der etwas von Gott erlebt hat, in dem die Religion zu eigenem Leben erwacht ist, nicht anders kann als für sein Erleben nach einem Ausdruck suchen. Wir haben ferner gesehen, wie jeder Gläubige und wie vor allem jeder Theologe als offizieller Vertreter seines Glaubens danach trachten muss, seinen Glauben auf einen möglichst klaren und unzweideutigen Ausdruck zu bringen, um Andern seine Meinung verständlich machen zu können und zur Abwehr unberechtigter Angriffe. So entsteht das Dogma. Bleibt einer allein mit seiner Ansicht oder mit seiner Formulierung, so ist es nur sein persönliches Dogma, weil nur sein persönlicher Glaube darin zum Ausdruck kommt. Kann sich eine ganze Gemeinschaft einigen und im gleichen Begriff den gemeinsamen Glauben wiedergegeben finden, so haben wir das Dogma im eigentlichen Sinn, den Glaubenssatz einer Gemeinde, Kirche, Sekte; er gehört dann zu ihrem Bekenntnis und ist ihr Kennzeichen.

III.

Was lernen wir daraus?

Einmal dass *das Dogma etwas unumgänglich nötiges* ist, etwas, das sich gar nicht umgehen lässt; ohne Dogmen kommt der Mensch einfach nicht aus; sie sind ihm für sein religiöses Leben, was für sein Alltagsleben die Sprache überhaupt ist. Was aber notwendig ist, das hat auch seinen Zweck; darum sollte man nicht darüber schelten.

Wir lernen aber noch ein zweites; auch das scheint wieder ganz selbstverständlich zu sein und wird doch so wenig beachtet.

Wir lernen beim Dogma unterscheiden zwischen dem, was der Gläubige sagen will und dem, was ihm wirklich zu sagen gelingt, zwischen dem, was er meint und dem, was er ausspricht, oder wir dürfen sagen zwischen Gedanke und Formulierung, Inhalt und Form, zwischen dem Motiv, das zum Dogma drängte, und dem Dogma selber.

Wir werden also nicht im allgemeinen von der Trinität reden und dieses Dogma bekämpfen oder verteidigen, sondern wir werden fragen: wie und warum kam man zu dieser Gleichstellung von Gott, Jesus und dem Geist? Was sollte damit zum Ausdruck gebracht werden? In der Zwei-Naturenlehre — wie leicht ist es, sie ad absurdum zu führen! — fragen wir wieder: welches Interesse, welches Glaubensmotiv war massgebend, dass selbst in erbitterten Kämpfen festgestellt wurde, Jesus war ganz Gott und ganz Mensch? In der Lehre vom Abendmahl, der Verwandlung des Leibes des Herrn, all jenen Streitigkeiten innerhalb der katholischen Kirche und später zwischen den Reformatoren: sie scheinen „lächerlich, wenn man sie vom heutigen Standpunkt aus betrachtet"; wir müssen aber eher fragen: was lag jenen Gläubigen denn dran? Welches Erleben wollten sie damit zum Ausdruck bringen? Welches Motiv führte zu dieser Lehre? Sie werden aber sehen, dass dies nicht nur ein Spielen mit Worten ist, sondern ein fundamentaler Unterschied. Halten wir uns an Beispiele.

Das Dogma von der jungfräulichen Geburt Jesu. Die heutige Wissenschaft sieht in den Kindheitserzählungen der Evangelien keine Geschichte im eigentlichen Sinn. Die Worte „geboren von der Jungfrau Maria" sollen entweder Sage sein, übernommen aus dem Orient oder fromme Dichtung aus dem Kreis der Gläubigen, entsprungen dem menschlichen Bedürfnis nach Heldenverehrung. Welches ist *unser* Standpunkt? Wir fragen: wie kamen die Christen zu einer derartigen Lehre? Literatur des Orients und andere Quellen mögen ja mitgewirkt haben: aber wie kam man überhaupt dazu, wenn ein Anstoss von aussen erfolgt sein soll, für eine derartige Anregung empfänglich zu sein. Antwort: die Lehre, Jesus sei geboren von der Jungfrau Maria, soll Antwort geben auf das Staunen, das jeden Menschen befällt, wenn sein Blick auf Jesus trifft: wie ist mitten in dieser schlechten sündigen Welt diese reine, fleckenlose Gestalt möglich? Wie kann er so ganz anders sein als alle andern? Ist er nicht des Zimmermanns Sohn? Kennen wir nicht seine Geschwister, seine Familie — wir würden sagen das Milieu, aus dem er hervorgegangen ist? Aber Jesu inneres Wesen lässt sich nicht aus Stammbaum und Milieu ableiten; dafür sind die liberalen Versuche, das „Leben Jesu" darzustellen, der beste Beweis; sogar wenn ein Dichter wie Frenssen

sich an die Aufgabe macht, leidet er schmählich Schiffbruch. Wie natürlich war da der alten Zeit die Antwort: Jesus ist vom heiligen Geist gezeugt, „geboren von der Jungfrau Maria". Wir heutigen Christen empfinden das ganz gleiche Problem: wie konnte Jesus so sein, wie er war? Also das Glaubensmotiv, das zu diesem Dogma gedrängt hat, ist für uns noch gleicherweise vorhanden und auch wir haben noch keine bessere Lösung gefunden, die uns befriedigt hätte. Diese Erkenntnis aber macht uns still und bescheiden. Wir bewundern dies Dogma in seiner schlichten Poesie; wir blicken vielleicht sogar mit einem gewissen Neid auf unsere Altvorderen, die eine Antwort auf unsere Frage hatten, während wir resigniert beim „ignoramus" stehen bleiben müssen. Wenn hingegen Vertreter der preussischen Orthodoxie heute den buchstäblichen Sinn dieses Dogmas glauben retten zu müssen, weil es einmal eine genügende Antwort auf eine wirkliche Frage gab, so zeigen sie damit dieselbe Verständnislosigkeit für das Wesen des Dogmas wie ein liberaler Professor, den ich als Student im exegetischen Kolleg dagegen eifern hörte, weil ja Gott durch die übernatürliche Geburt Jesu die natürliche, von ihm selber in der Schöpfung festgesetzte Form der menschlichen Zeugung desavouiert hätte. Das hat mit dem Dogma der Jungfrauengeburt gar nichts zu tun. — Das gleiche Motiv, die Einzigartigkeit Jesu hervorzuheben und womöglich zu erklären, hat auch den Anlass oder wenigstens den Vorwand gegeben zum Marienkult und hat schliesslich zum Dogma von der immaculata conceptio geführt.

Als weiteres Beispiel seien noch die verschiedenen Theorien über den Heilswert des Kreuzestodes Jesu erwähnt. Ich brauche die einzelnen dogmatischen Formulierungen nicht auszuführen; aber sie werden doch alle zugeben, dass diese Theorien, sie seien nun orthodox oder liberal, tief oder oberflächlich, kirchlich sanktioniert oder unterdrückt, ohne Ausnahme Antwort geben wollen auf die Frage: warum musste Jesus also sterben? und inwiefern ist gerade der Kreuzestod Jesu, der ein Aergernis und eine Torheit scheint, in Tat und Wahrheit eine Kraft Gottes zur Seligkeit? Steht diese Frage nicht gross und gewaltig auch vor unsern Augen, trotzdem wir so viel wissen und so gelehrt sind? Und sind nicht auch wir noch immer auf der Suche nach der Lösung? Wie kann man aber verächtlich oder gar spöttisch von den alten Lösungsversuchen, die im Dogma niedergelegt sind, reden, wenn man selber noch keinen Schritt weitergekommen ist?

So ist es meine Meinung, dass wir auf diese Weise zu einem viel bessern Verständnis gelangen. Es gilt nur noch einen naheliegenden Einwand zurückzuweisen. Man könnte mir mit einem

Anschein von Recht vorwerfen, so wie ich es vorschlage, hätten es die Ketzer und Sektierer und vor allem die Schwärmer aller Zeiten gemacht; auch sie hätten das Dogma modifiziert und ihren eigenen Anschauungen angepasst.

Dass das vorgekommen ist, sei ohne weiteres zugegeben. In allen den Zeiten, da ein Abweichen von den kirchlichen Bekenntnissen zugleich ein Vergehen gegen das Gesetz des Staates war und eine entsprechende Strafe nach sich zog, musste es das Bestreben jedes selbständigen und originellen Kopfes sein, den Widerspruch zwischen seinen eigenen Anschauungen und denen der Kirche zu verdecken oder zu verwischen und das geschah am besten, wenn man entweder das Dogma der Kirche allegorisch deutete, wie die Kirche selber auch auf diesem Wege die Einheit zwischen Altem und Neuem Testamente herstellte, oder wenn man sie als Symbole auffasste und nach ihrem tiefern Sinn forschte. Es würde nicht schwer sein nachzuweisen, wie parallel den Bestrebungen, die Bibel stets „modern" zu erhalten in ihrem ganzen Umfang, das gleiche mit dem Dogma geschah und wie auch hier ein Wandel sich vollzog von massivern Begriffen zu stets vergeistigteren Anschauungen. Man denke nur an *Hegel* nnd *Biedermann!* Diese souveräne Art, das Dogma zu behandeln und umzudeuten, musste zur Unwahrheit oder Selbsttäuschung führen oder aber eine Entwertung zur Folge haben, indem die alten Dogmen sich zuletzt verflüchtigten.

Eine derartige Methode verwerfe ich aufs Entschiedenste. Ich möchte weder umdeuten noch einen tiefern Sinn herausdestilieren. Unsere Zeit rühmt sich ihrer geschichtlichen Bildung: hier kann sich der geschichtliche Sinn bewähren. Wenn wir z. B. beim Trinitätsdogma nach dem Glaubensmotiv fragen: warum lag jenen Christen so viel an der Formulierung des Athanasianischen Bekenntnisses, und es gelingt uns, deren Beweggründe zu verstehen, so ist das eine rein historische Erkenntnis; es ist damit noch gar nichts ausgesprochen über Wert oder Unwert dieses Dogmas und über dessen Berechtigung innerhalb des christlichen Systems, geschweige denn dass damit schon das letzte Wort über dessen heutige Bedeutung gesprochen wäre. Alle diese Fragen kommen erst in zweiter Linie. Darum handelt es sich auch um kein Allegorisieren oder Symbolisieren: wir legen keinen neuen Sinn in die alten Worte, sondern bleiben uns des ganzen Abstandes bewusst, der zwischen uns und vergangenen Geschlechtern liegen mag.

Der Unterschied zwischen unserer gewöhnlichen voreiligen und entsprechend oberflächlichen Art des Aburteilens über das

Dogma und dem, was nach diesen Ausführungen an seine Stelle treten sollte, liegt darin, dass wir ein jedes Dogma alter und neuer Zeit prüfen sollen nicht nach der Form allein, sondern nach dem Inhalt, dass wir also nicht die logischen Widersprüche und Unmöglichkeiten aufweisen, um darüber hinweg zur Tagesordnung zu schreiten im stolzen Gefühl, wie weit wir es gebracht haben, sondern dass wir vielmehr die Bestrebungen und Tendenzen unserer Kritik unterziehen, die zum Dogma geführt haben und uns dann erst fragen, ob und welche Berechtigung — nicht die Formulierung — sondern die Tendenz hat, die darin zum Worte kommt, das Glaubensmotiv, das sich darin ausspricht. Wir achten also mehr auf das religiöse im Dogma als auf das theologische.

Wir haben demnach bei Beurteilung des Dogmas folgende Reihenfolge: erst Unterscheidung zwischen Motiv und Formulierung, dann Prüfung des Motives und erst zuletzt Kritik der überlieferten Formulierung. Bei der Prüfung des Motives werden wir sozusagen immer dazu geführt werden, die Tendenzen zu verstehen, ja sogar zu erkennen, dass das Problem auch in unserm religiösen Leben eine Rolle spielt. Das enthebt uns allerdings nicht der Aufgabe, auch die überlieferte Form zu prüfen, selbst wenn sie sich durch Jahrhunderte bewährt hat. Die Frage stellt sich dann folgendermassen: Ist die Antwort, die das Dogma auf das religiöse Problem gibt, auch für unsere heutige Erkenntnis und für unser heutiges Empfinden genügend oder müssen wir auf die gleiche Frage eine neue Antwort suchen? Auch hier zeigt sich noch einmal deutlich der Unterschied, der uns trennt von denen, die das Dogma umdeuten. Sie giessen in die alte Form einen neuen Inhalt; wir nehmen den alten Inhalt, schütten ihn aber je nachdem in ein neues Gefäss. So werden wir — um an die obigen Beispiele zu erinnern — bei dem Bekenntnis „geboren von der Jungfrau Maria“ die Tendenz würdigen, die Form aber je nach unserer Ansicht abweisen, weil sie für uns keine Lösung des Problemes, sondern nur neue Schwierigkeiten enthält. So werden wir die verschiedenen Auffassungen des Heilswertes des Todes Jesu unserer Betrachtung unterziehen, den einen oder andern Ausdruck aber ablehnen als unvereinbar mit unserem heutigen Gottesbegriff. Die Dogmengeschichte gibt uns das nötige Anschauungsmaterial und die Masstäbe zur Kritik, indem sie uns einerseits die Antworten darstellt, die im Lauf der Geschichte auf alle religiösen Fragen gegeben worden sind und indem sie andrerseits die Abhängigkeit der Formulierungen von äussern Einflüssen wie Gegensatz gegen Irrlehren, jeweilige philosophische Strömungen, Rechtsanschauungen, usw. aufweist. Und nun richtet sich unser endgültiges Ur-

teil ganz nach unserer geschichtlichen Erkenntnis und nach unserm eigenen religiösen Innenleben.

IV.

Damit glaube ich dargetan zu haben, dass beim Dogma die Trennung von Inhalt und Form oder von Glaubensmotiv und Formulierung zu Recht besteht und dass darunter auch keine Verflüchtigung des Dogmas zu verstehen ist. Wir sehen stets folgenden Prozess sich abspielen: ein religiöses Problem beschäftigt den oder die Christen; im Dogma wird eine Antwort gegeben und kirchlich sanktioniert; dann geschieht es oft, dass man dieses Dogma nicht mehr als Antwort auf ein Problem auffasst, sondern rein apodiktisch: man versteht es dann nur noch intellektualistisch und bearbeitet es formal; dem gegenüber greifen wir wieder auf das Motiv zurück, das den Anstoss zum Dogma gab. Wir erkennen dabei, dass wir dieses mit den frühern Gläubigen gemeinsam haben; wir prüfen die überlieferte Formulierung, anerkennen je nachdem ihren religiösen, ja auch wissenschaftlichen Wert, behalten uns aber vor, eine bessere, uns heutige Christen befriedigendere Formulierung zu schaffen, wenn wir nämlich eine finden.

Das Evangelium ist ewig, die Dogmatik aber wechselt — das ist das Resultat; jeder Dogmatik ist ein subjektives und darum variables Element beigemischt. Faktisch beurteilen wir auch eine uns fremde Dogmatik nach diesen Grundsätzen. Wenn z. B. *Wendt* eine Glaubenslehre erscheinen lässt, so bespricht sie *Wernle* in der „christlichen Welt“ (Nr. 28. 29. 31, Jahrgang 1908) auch nicht als *die* christliche Glaubenslehre, sondern nach den zwei Gesichtspunkten: wie wird Wendt *in seinem persönlichen Glauben*, wie er in seiner Dogmatik dargestellt ist, dem Christentum gerecht und wie steht Wendt *in seinem persönlichen Glauben* zu den Anschauungen unserer Zeit? Ja, gerade jene Besprechung Wernles ist für uns interessant. Wenn *Schleiermacher* sagt, jede Darstellung des Glaubens beschränke sich auf die Lehre, die zu einer gewissen Zeit gelte und darum veralte eine jede (Glaubenslehre § 19), so will *Wernle* sogar eine Gesetzmässigkeit aufweisen, die im Nacheinander der verschiedenen Lehren zu Tage tritt. „Alle künstlichen Fragestellungen und künstlichen Antworten des alten Glaubens, die nur durch Tradition und Herkommen sich von Geschlecht zu Geschlecht weiterschleppen, und alles, was darin nicht vom souveränen Gottesgedanken Jesu aus durchdacht ist, wird zuletzt trotz aller Pietät zerfahren, weil es unwahr und unchristlich ist .... Aber die in der religiösen Erfahrung selbst und in dem von ihr ausgehenden religiösen Denken begründeten Probleme werden durch keine Ver-

einfachung aus der Welt zu schaffen sein, und werden uns beunruhigen und von den zu einfachen Antworten immer wieder in die gleichen abstrusen Tiefen drängen, an deren Aufhellung sich die von Paulus, Augustin und Luther geführten Dogmatiker so energisch und doch so erfolglos bemühten. In der Geschichte sind bis heute die Theologen der Freiheit immer nur die Vorläufer gewesen für erneute, tiefere, energischere Theologien der Gnade".

So bleiben wir dabei: das Evangelium ist ewig, die Dogmatik aber wechselnd; die Wahrheit des christlichen Glaubens ist immer dieselbe, aber die Ausdrucksform, die wir Menschen dafür haben, ist veränderlich.

Ist damit dem Subjektivismus und der schrankenlosen Willkür Tor und Tür geöffnet? Wird damit jede Zeitstimmung zur Richterin des Dogmas und ist *die* Dogmatik die beste, die der Zeit am meisten entgegenkommt? Ich hoffe, ich brauche nicht lang nachzuweisen, welche Verdrehung meiner Worte vorausgehen müsste, wenn man diesen Sinn herauslesen wollte.

Das erste, was wir wohl bei dieser unserer Auffassung empfinden, ist das erhebende Gefühl der Gemeinschaft mit allen Christen aller Zeiten. Veraltete, uns unverständlich klingende Ausdrücke trennen uns nicht mehr von ihnen. Wir sehen weder mit Bewunderung noch mit Geringschätzung auf die, die mehr rechts oder links, weiter voran oder weiter zurück sind als wir selber. Wir spüren vielmehr, wie alle sich an den Problemen zerarbeiten, die der lebendige Glaube mit sich bringt; die andern steckten und stecken in den gleichen Nöten wie wir. Sie haben mit den Mitteln ihrer Zeit und nach Massgabe ihres Glaubens Antwort zu geben versucht auf die verschiedenen Glaubensfragen; mehr kann auch nicht von ihnen verlangt werden. Uns aber ist heute die gleiche Aufgabe gewiesen. Wie wir nach grösserer Klarheit trachten, so suchten auch sie nach Auswegen aus dem Labyrinth. Es ist aber ein erhebendes Gefühl, sich in Arbeitsgemeinschaft wissen zu dürfen mit den grössten Geistern des Christentums und damit z. T. der Geschichte überhaupt. Es rücken nun plötzlich alle auf eine Linie.

Dazu kommt aber ein weiteres. Je mehr wir in dieser Weise auf dogmatischem Gebiet arbeiten, um so grösser wird unser Respekt vor unsern Vorgängern. Wenn wir auf der Suche nach der Lösung eines dogmatischen Problems Umschau halten unter den Antworten, die in frühern Zeiten gegeben worden sind, so werden wir immer mehr aufblicken lernen zu unsern Vorgängern als den Grossen und dabei recht bescheiden denken über unsere eigene Arbeit. Ich freue mich, Ihnen hiefür gerade *Wernle* anführen zu können; in seinem Werk: Einführung in das theologische Studium

schreibt er (pag. 316), dass „die christlichen Dogmen ja wahrlich nicht das Produkt der Willkür und Torheit einzelner Männer und Zeiten sind, sondern zum grössten Teil Antworten auf Probleme geben, die das Neue Testament selber stellt, und die in der christlichen Erfahrung wiederkehren. Von den soteriologischen Dogmen gilt das durchweg, von der Christologie in ihren Grundgedanken. ... Eine Fessel darf uns das alte Dogma nicht sein, auch die Richtung darf es dem christlichen Denken nicht vorschreiben; aber Mark- und Merksteine des christlichen Denkens bleiben seine Formulierungen, an denen die eigene dogmatische Arbeit nur zu ihrem Schaden achtlos vorübergehen würde". Und noch deutlicher drückt er es aus in seinem Basler Aula-Vortrag über Calvin (1909 pag. 35): „Mögen wir in den Methoden unserer theologischen Arbeit recht weit über die Reformatoren hinausgekommen sein und ganz anders als sie das reine freie Wesen der Wissenschaft erfasst haben, in dem, was den Inhalt und die Seele der theologischen Arbeit bildet, im Glaubensleben selbst, sind wir die Kinder und Schüler und sie die Meister und die Grossen, von denen es zu lernen gilt." Je mehr wir zuerst die Dogmatiker aller Zeiten in eine Linie mit uns selber stellen, um so mehr wird sich nach und nach diese Linie wieder verschieben und wir selber werden dabei ins Hintertreffen geraten; zu vorderst aber wird wohl schliesslich das Neue Testament stehen und wir werden bekennen müssen: unsere Formulierungen sind meist religiös minderwertig gegenüber denen des Neuen Testamentes; denn dort pulsiert das religiöse Leben viel mächtiger und viel ursprünglicher. Unsere Ausdrucksweise ist vielleicht glätter, aber dafür auch ärmer an religiösem Gehalt. Unser Bestreben muss aber vor allem darauf ausgehen, den religiösen Gehalt in seiner ganzen Grösse und in seiner ganzen Wärme zum Ausdruck zu bringen.

Es hat aber diese unsere Auffassung noch einen weitern praktischen Wert. Wer so, wie ich es zu beschreiben suchte, zur Dogmatik steht, der gewinnt die innere Freiheit für sich selber und eine grosse Ueberlegenheit allen Glaubensaussagen gegenüber, die es ihm ermöglicht, stets kaltblütig Ruhe zu bewahren, wenn neue Anschauungen, neue Theorien, neue Dogmen auftreten, es sei zur Rechten oder zur Linken. In allem Wechselnden sieht er auf das Bleibende, auf das Glaubensmotiv, das auch bei diesen neuen Dogmen wirksam sein wird, und nach diesem richtet sich sein Urteil. Und beim Suchen nach gemeinsamen religiösen Motiven schwindet ganz von selber alle Intoleranz und an deren Stelle tritt das Verständnis. Hier wird vielleicht die Formulierung nicht genügen und dort wird der religiöse Gehalt verkürzt er-

scheinen: gut, so lehnt man ab, würdigt aber zugleich die Tendenz. Ich meine, das müsste auch zu einem bessern Verständnis unter den kirchlichen Parteien führen und auch die Reibereien zwischen Kirche und Sekten unmöglich machen. —

Schliesslich sei es nicht unerwähnt, dass eine derartige ruhige und zugleich wohlwollende Art der Kritik sich nicht nur bei spezifisch christlich-dogmatischen Fragen bewähren wird. Die Weitherzigkeit der Anschauung und das Trachten nach Verständnis auch der gegnerischen Position wird, wo immer Meinungsverschiedenheiten herrschen, auch in politischen und überhaupt öffentlichen Fragen, das gehässige Gezänk uud die kleinlichen Anrempelungen und persönlichen Verdächtigungen unmöglich machen und dafür die wahre Toleranz herbeiführen, da ein jeder seinen eignen Standpunkt hat und bewahrt, aber bescheiden und gebildet genug ist, auch andere Meinungen zu verstehen und in ihrer Berechtigung anzuerkennen. —

Die Liebe Gottes.

Von *J. Wirz*, Pfarrer in Benken (Baselland).

„Gott ist die Liebe“ ist eine oder geradezu die Grundthese des Christentums. „Gott ist die Liebe, er liebt auch mich“, so singen schon die Kleinkinderschüler. Dass das eigentliche Wesen, die Grundgesinnung Gottes die Liebe sei, das ist die höchste Erkenntnis unserer Religion. In direktem Gegensatz dazu stehen die Behauptungen auch sehr kluger und achtbarer Menschen, die erklären, mit dem besten Willen von der „sogenannten Liebe“ Gottes noch nichts entdeckt zu haben, und etwa am Schmerzenslager eines jahrelang von unsagbaren Qualen gemarterten Rückenmarkleidenden mit bitterm Hohne den Gottesmann, will sagen den Pfarrer, fragen, ob er das etwa auch als Induktionsbeweis für seine Liebe Gottes brauchen wolle. Wenn ein Mensch, so sagen sie, nur halb so quälte oder leiden liesse, so würde man ihn wohl nicht gerade als Ausbund von Liebenswürdigkeit preisen, sondern ihn eher mit einem vom Antipoden Gottes hergenommenen Namen bezeichnen. Aber sogar auch unter den Christen selbst differieren die Behauptungen. Aus einem Artikel in einem gediegenen christlichen Blatt, den ich vor Jahren einmal las, ist mir der Satz in Erinnerung geblieben: man könne denn doch

nicht die Liebe zum Wesen Gottes machen. Diese Behauptung hat mich damals erschüttert.

Höchst auffällig dieser Gegensatz der Ansichten zwischen gleich gescheidten, gebildeten, nachdenkenden, frommen Menschen! Woher kommt das? Diese Menschen leben doch alle in derselben Welt, in derselben Wirklichkeit, inmitten desselben Materials von Erfahrungstatsachen. Und aus ihren so ziemlich gleichen Kenntnissen und Erfahrungen der Wirklichkeit resultiert bei den einen die Behauptung: Das Wesen Gottes ist Liebe, und bei den andern: Nein! Dieser sonderbare Widerspruch hat mir schon recht viel zu denken gegeben. Mit ein paar frommen Abfertigungen an die Adresse der Bestreiter der „Liebe" Gottes — „in Jesus gehe uns die Liebe Gottes auf; sie hätten sich noch nicht genügend in die Offenbarung Gottes in Jesu Christo vertieft usw." — kurz mit dem wohlfeilen Vorwurf mangelnder Frömmigkeit ist es nicht getan. Es sind — ich betone das — unter ihnen viele nicht nur sittlich hochstehende, sondern auch recht fromme Menschen, denen ich unmöglich weniger tiefe und echte Religion zuschreiben kann, als mir. Es sind ganz besonders oft Menschen, deren hervorstechender Charakterzug barmherzige menschliche Liebe und Güte ist und die zum Teil eben deshalb Gott nicht „Liebe" zuerkennen vermögen, weil sie von dieser Gesinnung, die in ihnen lebt, so wenig in der Welt, d. h. im Wirkungsbereich Gottes, also in Gott zu sehen behaupten.

Woher denn diese Antinomie? Nach meinen Beoachtungen ist der Streit: „Gott ist Liebe" und „Gott ist nicht Liebe" zum grossen Teil ein *Wortstreit.* Die einen verstehen unter „Liebe" etwas ganz anderes als die andern. Es kommt ganz darauf an, was man mit diesem Worte meint. Der Ausdruck „Liebe", auf Gott angewandt, ist, wie *alle* Ausdrücke, mit denen wir von Gott reden, ein *Gleichnis.* Ein Gleichnis von menschlichen Verhältnissen hergenommen, ein Bild von menschlicher Art, das eben deshalb nur inadäquat, andeutungsweise, mangelhaft Gottes Wesen, Gottes Gesinnung in unserm Falle beschreibt. Dessen müssen wir uns doch stets bewusst bleiben. Wir haben nun einmal kein anderes Mittel, von Gott zu reden, als menschliche Ausdrücke, die als solche, auf Gott angewandt, Gleichnisse, Bilder sind. Darum ist auch das eigentliche, ausdrückliche Gleichnis das spezifische Ausdrucksmittel der religiösen Sprache. Das Gleichnis, durch das wir andeuten: So wie das und das bei uns Menschen ist, so ungefähr, so ähnlich ist es mit Gott. Diesen Gleichniscbarakter hat aber der Natur der Sache nach *jeder* Ausdruck und Ausspruch über Gott, auch der nicht formell parabolische. Und

darum müssen wir uns beständig gegenwärtig halten, dass jeder Ausdruck über Gott als solcher, als Gleichnis nicht adäquat, nicht vollständig Gott beschreibt, sondern vielmehr eben als Gleichnis zu einem meist noch grössern Teil „Ungleichnis" ist, im besten Fall *ὁμοιούσιος*, nicht *ὁμοούσιος*. Die Verschiedenheit ist noch grösser als die Gleichheit, zwischen Gott und dem menschlichen Bilde von ihm. Wie eine Photographie noch lange nicht der wirkliche Mensch selbst ist. Zwischen einem Menschen und der treffendsten Photographie von ihm ist immer die Verschiedenheit noch unvergleichlich viel stärker als die Gleichheit.

So wenn wir z. B. Gott unsern Vater nennen, so wollen wir damit nur andeuten: Er ist uns gegenüber ungefähr etwas in der Art, wie ein Vater seinen Kindern gegenüber ist. Wir können es nicht besser ausdrücken; aber Gott ist noch viel mehr und ganz anders als ein menschlicher Vater seinen Kindern. Die Verschiedenheit Gottes von einem menschlichen Vater ist noch viel grösser als seine Ähnlichkeit mit ihm. Oder wenn wir sagen: Gott ist gerecht. Ja aber ganz anders gerecht, himmelhoch anders („so viel der Himmel höher ist denn die Erde") als die höchste menschliche Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit Gottes ist ja oft das direkte Gegenteil von der besten menschlichen Justicia. Usw. Es hat die allerunheilvollsten Verirrungen und Verwirrungen in der Dogmengeschichte und der christlichen Lehre gegeben, dass man die Gleichnisse, in denen der Religiöse von Gott redet, als adäquate Aussagen über Gott, als erschöpfende Begriffe nahm, mit denen Gottes Wesen eigentlich beschrieben sei. Man ist so in die ungeheuerlichsten Konsequenzen hineingeraten, unter anderm z. B. in den unvereinbaren Widerspruch zwischen Gottes Gerechtigkeit und Gnade, womit sich die Dogmatik jahrhundertelang abquälte und zum Teil noch abquält, ganz vergeblich natürlich: denn der Fehler liegt schon im Ausgangspunkt, in der missbräuchlichen Verwendung jener Wörter.

Das Verfahren ist dies: Man nahm und nimmt irgend einen biblischen Ausdruck, eine Aussage über Gott, wie z. B. dass Gott Liebe sei, dass er gerecht sei etc. und verarbeitet dann dieses *Wort,* leitet daraus alles mögliche ab, spinnt durch philologische und logische Auslegung dieses Wortes eine ganze Menge neuer Begriffe und Erkenntnisse daraus heraus. Wie der Taschenspieler aus einem Ei ein 100 Meter langes Band oder eine halbe Aussteuer herauspraktiziert. Alles scheint in dem Worte, in jener ursprünglichen Aussage über Gott drin zu stecken und darum Wahrheit, Wirklichkeit, Tatsache zu sein. Man hat es ja auf logisch einwandfreiem Wege daraus entwickelt. Das ist aber

nichts anderes als die grosse Sünde gegen Kant, dass man meint, aus einem Begriffe, ohne Wahrnehmungen, ohne Empirie, durch blosse logische Verstandesoperationen neue Erkenntnisse, erweiterte Erfahrungen herauspressen zu können. Es ist das rein scholastische (und wieder rationalistische) Verfahren, das bis auf den heutigen Tag in der dogmatischen Wissenschaft, wie in der praktischen Verkündigung des Evangeliums üppig blüht. Die Scholastiker machten es so: Die Begriffe und Aussagen des Aristoteles waren ihnen die höchsten, letzten, alles umfassenden Wahrheiten, der Inbegriff der Wirklichkeit. Und es galt nun bloss, aus diesen Wörtern und Sätzen durch logische Ausbeutung immer neue und tiefere Erkenntnisse der Welt, der Wirklichkeit zu schöpfen. In Wahrheit waren das aber alles nur gedankliche Spiegelfechtereien, nur Turnübungen des Verstandes ohne objektiven Inhalt. Zu neuen objektiven Erkenntnissen, zu Erfahrungen der Wirklichkeit, zu realen Ergebnissen gelangten die Wissenschaften erst, als sie die aristotelische Begriffe einstweilen ad acta legten und einfach anfingen, die Natur selbst zu befragen, die Wirklichkeit zu untersuchen, die gegebenen Tatsachen zu experimentieren. Es wäre auch in der Theologie an der Zeit, dass man ganz von der scholastischen Begriffsausbeute zum baconischen Experiment der Wirklichkeit überginge.

D. h. in unserm Falle: Nicht immer nur aus der Aussage: „Gott ist Liebe", aus dem Wort „Liebe" auf formell logischem Wege eine Erkenntnis Gottes, eine Lehre, ein ganzes System über Gott deduzieren, und meinen, das sei nun Wirklichkeit, weil jene These richtig und die logische Deduktion korrekt gemacht sei. Sondern wir müssen aus dem uns vorliegenden Tatsachenmaterial, aus dem ganzen Inbegriff der *Erfahrungswirklichkeit*, aus dem was die Menschheit von Gott erfährt, zu erkennen versuchen, ob und wie er denn liebt, welcher Art seine Liebe ist, was jene biblischen Autoren sagen wollten, wenn sie dieses Wort von Gott aussagten. Wir müssen aus den von uns Menschen erfahrenen Betätigungen, Wirkungen, Äusserungen Gottes durch Induktion zu einem Gesetz, zu einer These über Gott aufsteigen, einen „Begriff" von Gott daraus ziehen.

Durch jenes falsche Verfahren kam man unter anderm auch zu der berühmten Fragestellung, die auch mit unserm Thema zusammenhängt, ja nur eine andere Form desselben ist, zu der Fragestellung, mit der die Philosophen und sogar auch Theologen ungeheuer wichtig tun, die ich aber nur drollig finden kann: Si Deus est, unde malum? Da hat man sich auf bloss rationalistischem Wege, aus reiner Vernunft a priori, d. h. vor aller Erfahrung,

irgend einen sublimen Begriff von Gott herausdestilliert: Gott sei das allervollkommenste Wesen, ens perfectissimum, das summum bonum, oder was weiss ich, und dann gefunden, das Übel in der Welt stimme nicht zu diesem schönen Gottesbegriff und könne nicht daraus abgeleitet werden, und hat darum ein grosses Geschrei angefangen. Der religiöse Mensch der Empirie, der einfach das aussagt über Gott, was er von ihm erfährt, geht umgekehrt vor: Er findet Übel in der Welt und sagt sich deshalb: Also ist Gott ein Gott, der das Übel irgendwie will. Er kommt durch die Erfahrung zu einem etwas andern, mehr der Wirklichkeit entsprechenden „Begriff" von Gott. Jene Frage dünkt mich ungefähr so gescheidt, wie wenn wir, vor einem Gebäude stehend, fragen wollten: Wenn das ein Baumeister gemacht hat, warum giebt es denn Ecken drin? Die einfachste Antwort ist doch die umgekehrte: In diesem Hause hat es Ecken; also ist der Baumeister ein solcher, der Ecken macht, ja — weil wir in allen Häusern Ecken finden — es gehört wohl gar zur Baukunst, Ecken zu machen.

Anders ausdrückt: Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen von Gott und das anbeten als Gott. Denn Gott ist nicht so schön und so gutmütig wie jenes Bildnis: sondern er ist ein eifersüchtiger Gott, der die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern etc. Wir dürfen nicht einen Gott uns „einbilden", einen weiss der Himmel woher zusammengelesenen imaginären „schönen" Gottesbegriff uns ausdenken und daran glauben. Sonst, wenn wir damit über die harten Felsblöcke der Wirklichkeit stolpern, so bekommt jenes schöne Bild Löcher und unser Glaube geht in die Brüche.

Unser Ausdruck für Gottes Gesinnung, „Liebe", ist ja nur ein Gleichnis, ein gänzlich unzureichendes menschliches Bild, ein durchaus unvollkommener Versuch, in einem dem menschlichen Gebiete entnommenen Worte auszusprechen, was man von Gott erfahren hat. Dieser Versuch als solcher, eben weil er mit einem Wort aus der menschlichen Natur etwas göttliches aussprechen will, *muss* mangelhaft, unvollkommen sein und kann die Gesinnung Gottes nicht adäquat ausdrücken. Auch die famose via eminentiæ der altprotestantischen Dogmatik, die auch heute noch in Dogmatikbüchern und auf Kanzeln gäng und gäbe ist, hilft da nichts, d. h. die Methode, die dadurch zur Erfassung und Beschreibung des Wesens Gottes gelangen will, dass man eine Vollkommenheit, die man bei den Kreaturen wahrnimmt (hier die Liebe), im *höchsten* Sinne von Gott aussagt. Denn eine 1000-mal vergrösserte Photographie eines Menschen ist noch lange nicht der wirkliche Mensch. Und wenn ich gar ein nicht ganz richtig gezeichnetes Bild eines

Gegenstandes noch so vielfach vergrössere, dadurch wird es nicht richtiger, im Gegenteil, seine Ungenauigkeiten treten nur um so auffälliger hervor.

Ich weiss ja nun natürlich auch keine bessere Bezeichnung für die Gesinnung Gottes, die der religiöse Mensch mit dem Worte „Liebe“ bezeichnen will. Es giebt gewiss keinen treffenderen Ausdruck von solcher Kürze, und wir werden ihn ja selbstverständlich beibehalten. Aber wir dürfen dabei — das meine ich — nie ausser Acht lassen, dass es nur ein ungenügendes Bild für die Sache, nur ein ungeschicktes Stammeln ist. Wir dürfen deshalb nie in den Fehler verfallen, dass wir meinen, mit diesem Wort nun die Gesinnung Gottes adäquat beschrieben zu haben, und dürfen uns daher nie einfallen lassen, nun aus diesem Wort, aus dem Sinn, den es für die Beziehungen der Menschen untereinander hat, die Kenntnis der Gesinnung Gottes extrahieren und konstruieren zu können. Denn Gottes Liebe ist auf jeden Fall ausser dem, was sie mit der unter Menschen existierenden Liebe gemein hat, noch etwas ziemlich anderes. Das ist wohl auch der Grund für die im höchsten Grade auffallende, und wie mir scheint, bis anhin gar nicht genügend beachtete Tatsache, dass *Jesus* (der synoptische) diesen Ausdruck für die Gesinnung Gottes *niemals* anwendet. Er ist erst von Paulus eingeführt und dann in dessen Nachfolge von Johannes zu einem seiner Kernbegriffe gemacht worden. Jenes ist um so auffälliger, als uns die Gesinnung Gottes, die wir mit dem Worte Liebe auszudrücken pflegen, ja eben gerade durch Jesus am herrlichsten geoffenbart wurde, und als Jesus die menschliche Liebe in höchster Vollendung gekannt und besessen hat. Wenn er trotzdem sich gehütet hat, für die von ihm wie von keinem erkannte Gesinnung Gottes diesen Ausdruck „Liebe“ (der doch den Juden schon längst geläufig war) zu gebrauchen, so ist das meines Erachtens ein Beweis für die deutliche feine Empfindung bei ihm, dass jene Gesinnung Gottes doch noch etwas ganz anderes sei, als was Menschen Liebe heissen. Er umschreibt jene Gesinnung Gottes auf alle mögliche Weise und macht sie uns prächtig anschaulich, wagt aber nie, sie „Liebe“ zu nennen.

Und in dieser Tatsache, dass die „Liebe“ Gottes ja dem, was wir Liebe heissen, ähnlich, aber doch zum grossen Teil etwas andersartiges ist, liegt auch der Grund zu der eingangs konstatierten sonderbaren Gegensätzlichkeit des Urteils, dass die einen Menschen das Grundwesen Gottes als Liebe definieren, während die andern nicht Liebe bei Gott zu finden versichern und höchstens ironisch von der „sogenannten“ Liebe Gottes sprechen. Dieses „sogenannt“ beleuchtet die Sache trefflich: Sie wird so

genannt, *ist* aber nicht ganz *so*, wollen sie damit sagen. Die ersten richten ihren Blick auf den Teil, den menschliche Liebe und Gottes Gesinnung gemein haben, die andern auf das, worin sie sich unterscheiden.

Ich möchte nun noch versuchen, nach der oben angegebenen Methode: nicht aus dem Wort und Begriff „Liebe", sondern aus der *Wirklichkeit der Erfahrungstatsachen* heraus, die in Frage stehende Gesinnung Gottes einigermassen zu erkennen, und also anzudeuten, was wir uns unter dem Worte „Liebe" bei Gott zu denken haben, welcher Art seine Liebe ist. Als Erfahrungstatsachen kommen wie immer in Betracht meine persönlichen Erfahrungen, die meiner Umgebung und Zeitgenossen und die in der Geschichte niedergelegten und tradierten der Menschheit. Denn die Geschichte ist eben die Gesamterfahrung der Menschheit. Darunter sind natürlich die Erfahrungen und Mitteilungen der religiösen Führer, der Offenbarer Gottes, die das feinste Sensorium für Gottes Wirklichkeit haben, Jesus obenan, von entscheidender Wichtigkeit.

Vorsichtig machen darin, das Wort Liebe einfach ohne weiteres für Gottes Gesinnung gegen uns zu verwenden, sollte uns schon die Beobachtung, wie vieldeutig dieses Wort für menschliche Verhältnisse gebraucht wird. Was heissen die Menschen nicht alles Liebe! Der gemeinsten, sinnlichsten Genussucht und Selbstsucht geben sie diesen Namen, ebenso wie der törichten, nicht viel minder selbstsüchtigen und sinnlichen Schwachheit einer Mutter, die ihre Kinder „aus allzugrosser Liebe" verzieht und verderbt. Schon dass die Liebe „zu gross" sein und es zu weit treiben kann, empfiehlt es nicht gerade, das Grundwesen Gottes so zu nennen. Ferner: jeglichen Naturtrieb der Zusammengehörigkeit, jegliche Sympathie, irgendwelches Wohlwollen, freundliches Wesen, Mitleid nennen wir Liebe. Mit den genannten Stücken wird so ziemlich das ganze Gebiet dessen umschrieben sein, was die Mehrzahl der Menschen Liebe nennt und als Liebe kennt. Eine andere Art von Liebe können sie sich kaum denken. Und sie werden schwerlich viel anderes denken, wenn wir ihnen nur nackthin sagen: Gott ist Liebe, und werden nicht verstehen, was *wir* damit meinen, und werden so keine sehr hohe und hauptsächlich keine richtige Vorstellung von unserem Gott und seiner Gesinnung bekommen. Es ist ein wahres Unglück, dass wir für die Gesinnung Gottes, die der Christ, die Jesus meint, kein anderes Wort haben, als eben dieses Wort Liebe, womit wir unter uns Menschen so viel gemeines, minderwertiges, un- und untersittliches, törichtes, schwächliches, süssliches, im besten Falle nicht sehr

erhabenes bezeichnen. so dass es fast Blasphemie ist, Gott Liebe zuzuschreiben. Gottes Liebe, wie wir sie erfahren, wie die Menschheit mit ihren religiösen Führern voran sie erfahren hat, hat von all diesen soeben genannten Eigenschaften nichts, hat auch nichts „liebenswürdiges“ und sentimentales. Gottes Liebe ist vielfach das direkte Gegenteil von all dem, von aller menschlichen Liebe. Unserer menschlichen Liebe haftet ferner stets ein Stück Sinnlichkeit (im weitesten Sinne) und Selbstsucht an. Wir lieben die, an deren Person uns etwas gefällt, wohltut, durch die wir irgend einen Genuss, einen niedern oder höhern haben. Wir haben es deshalb auch gern, wenn's dem Geliebten gut geht, wenn er sich wohlbefindet und nicht leiden muss, weil das *uns* wehtun würde und jenes uns selbst wohltut.

Demgegenüber ist, wie die Erfahrung zeigt, Gottes Liebe — und darin besteht ihr Hauptunterschied von der menschlichen — rein *sittliche* Liebe. D. h. sie will nicht unser Wohlsein, sondern unser Gutsein. Sie geht nicht darauf aus, dass wir es gut haben, sondern dass wir gut *werden* und *sind*. Sie will und liebt nur das, was sittlich wertvoll ist. Gott, was wir Christen unter Gott verstehen, wie wir ihn kennen gelernt haben durch Erfahrung, kann nicht etwas unter- oder aussersittliches wollen und lieben. Gott anerkennt keine andern als sittliche Werte und will nur solche zustande bringen auch in uns. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser dieser zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ sagt bekanntlich Kant. Nur einen solchen will Gott und nur ihm gilt seine Liebe und Fürsorge. Etwas anderes lieb haben, als einen guten Willen, als das sittlich Gute, das wäre ja unsittlich. Und mit einem solchen Gottesbegriff sänken wir ja wieder zurück auf die Stufe der Naturreligionen, deren Götter sittlich indifferent sind.

Wir können's vielleicht am deutlichsten so ausdrücken: Gott will — das ist seine Liebe — *unser Bestes*, nur unser wirklich bestes. Nicht allerlei, hundert und tausend auch gute, aber minder gute Dinge, sondern einzig unser allerbestes will er, das einzig uneingeschränkt gute für uns, das: dass wir sittliche Persönlichkeiten werden. Gott will, dass wir geraten, wir selbst, dass wir etwas ewig wertvolles werden. Alles andere ist ihm gleichgültig an sich, ist ihm entweder Mittel zum Zweck und darum von ihm auch — akzessorisch — gewollt, oder aber Hindernis seines Zweckes und darum von ihm verurteilt und verworfen. So wohnt der Liebe Gottes im Gegensatz zu unsrer menschlichen Liebe, der stets eine unsittliche (der untersittliche Güter, wie z. B. das

Wohlergehen des Geliebten wichtiger sind als seine sittliche Güte) weichliche Schwäche anhaftet, eine herbe Strenge inne, eine ausschliessliche Verfolgung des Ziels und eine unerbittliche Ablehnung aller andern Rücksichten und Nebendinge. Gott will nur eins: dass wir sittlich geraten; alles andere wird von ihm nur soweit und solange geduldet, als es für dieses Ziel dienlich ist. Und deshalb schlägt Gott, eben in seiner Liebe, uns Menschen alles andere, alles meinetwegen auch sehr schöne und gute, aber minder gute, nicht beste, eins nach dem andern, schonungslos, unerbittlich, unbarmherzig zusammen, so viel Zertrümmerung dieser Anhängsel wir eben jeweilen zu ertragen vermögen, immer wieder und immer mehr. Und peitscht uns so auf's schmerzlichste immer weiter voran, immer höher hinauf — aus Liebe — bis er uns dorthin gebracht haben wird, wo er uns haben will und muss. Bis er uns zu wahrhaft guten, zu ausgereiften, vollkommen sittlichen Persönlichkeiten gemacht, zu ewigen Werten geschmiedet haben wird. (Wie es dann mit unserm „Glück" stehen wird, darüber brauchen wir uns keine Gedanken zu machen. Wenn wir vollkommen sittliche Persönlichkeiten werden geworden sein, so wird das — aber Glück ist ein zu geringer und gemeiner Name dafür —, das höchste Wohlsein, die Seligkeit schon damit verbunden sein. Mit der Sünde wird auch das Leid verschwunden sein.) Gottes Liebe ist also — es wird mich niemand mehr missverstehen — unerbittliche, unbarmherzige Liebe. Er fragt nichts, aber auch rein gar nichts nach unserm äussern Wohl oder Wehe; nur auf unser Heil zielt er ab. Eben aus Liebe zu uns schmettert er erbarmungslos und ohne Schonung, unerweichlich hart, alles andere in Trümmer, was uns hindert, zu jenem Ziel zu gedeihen, gut zu werden.

Darum mögen viele Menschen diese Gesinnung Gottes nicht Liebe nennen, weil sie das gar nicht enthält, was mit der menschlichen Liebe gewöhnlich vermengt ist und deshalb oft als Hauptsache und Hauptmerkmal der Liebe betrachtet wird: Mitleid mit den äusserlichen Nöten als solchen und hauptsächliche Rücksichtnahme auf diese. Anders ausdrückt: Weil die menschliche, nie rein sittliche Liebe hauptsächlich auf das Wohlsein, Gottes sittliche Liebe auf das Gutsein, den guten Willen zielt. Ob man das nun Liebe nennen will oder nicht, ist einfach ein Wortstreit, und es lohnt sich nicht um Worte zu streiten. Es kommt nur darauf an, dass wir uns die *Sache* klar machen und — sie uns nicht immer wieder durch das Wort, durch den Namen verdunkeln und fälschen lassen.

Prächtig ist die schonungslose Unbarmherzigkeit der Liebe

Gottes, die nur eins will und alles, was dem entgegensteht, hasst und zerschlägt, die aber nie nachlässt, und ihr Gegensatz, die selbstsüchtige, menschliche Liebe, die bald lass wird, ausgesprochen in dem kleinen Gedichtchen Jeremia 30,12—15:

Heillos vor mir ist deine Zerschmetterung,
Schlimm deine Wunde,
Keine Heilmittel giebt's für das Geschwür,
Keine Vernarbung für dich.

All deine Liebhaber haben dich vergessen,
Fragen nicht nach dir;
Denn mit Feindesschlägen schlug ich dich,
Mit grausamer Züchtigung.

Was schreist du über die Zerschmetterung,
Dass heillos dein Schmerz sei?
Wegen deiner grossen Sündenschuld
Tat ich dir dies an.

Ein Musterbeispiel dessen, was Liebe Gottes ist, haben wir an Jesu Ergehen. Es ist unsere tiefste Überzeugung: Wenn Gott *einen* Menschen lieb gehabt hat, wenn *ein* Mensch der Liebe Gottes würdig war, so ist das Jesus gewesen, er, dem Gottes Stimme in seinem Innern die Versicherung gab: „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe." Aber hat Gott diesen Jesus etwa lieb gehabt, wie Menschen lieb haben? Machen wir uns doch nur einmal klar: *Wir*, gerade die besten und liebevollsten unter uns, hätten Jesu eine wesentlich andere Art von Liebe gezeigt, wir hätten es ihm ganz anders ergehen lassen. Hat Gott nicht gerade diesen Jesus geschlagen, wie keinen andern, und ihm alles zerschmettert, alle Güter und alles Wohlsein dieser Welt, unerbittlich, bis auf den Rest. Alles hat er ihm genommen, von seiner Familie bis zu seinem Leben, das er vor der Zeit in schrecklichster Weise lassen musste. Gezittert und gezagt hat er (wörtlich „unheimlich" wurde es ihm), mit todbetrübter Seele, und im Schweiss der Todesschrecken gerungen mit Gott. Vater, ist's möglich, so erspare mir wenigstens das entsetzliche, die gänzliche Vernichtung alles meines irdischen! Nein, es ist *nicht möglich*, dir das zu ersparen! Welche menschlich Liebe hätte da nicht Erbarmen gehabt mit ihm und ihm nicht geholfen, äusserlich, ihm das nicht erlassen? Gottes Liebe *nicht*! Angesichts dieser einzigen Tatsache soll man doch aufhören mit dem blöden Geschwätz: Gottes Liebe sei wie Menschenliebe oder gar Mutterliebe, nur viel grösser. Es ist einfach nicht wahr; nein sie ist ganz *andrer Art*. Bedenken wir

doch nur: Wie manches hat Gott mir versagt trotz all meiner flehentlichen Bitten; meine Mutter hätte es mir, es ist gar keine Frage, in ihrer Liebe selbstverständlich gegeben, auf meinen ersten Wunsch, oder gar ohne eine Bitte. Und wie manches furchtbar schmerzliche hat Gott mir schon aufgeladen; meiner Mutter in ihrer Liebe wäre es niemals möglich gewesen, mir so wehe zu zu tun.

Alles hat Gott seinem geliebten Sohn zerschlagen, ihn selbst zerschlagen ganz und gar. Mit seinem ganzen Leben, mit seinem besten Streben hat Jesus es äusserlich, irdisch, zu gar nichts, aber auch zu rein gar nichts gebracht, zu nichts von Wohlsein, von Glück, von Erfolg. Sein ganzes Leben war, äusserlich betrachtet, ein völliger Zusammenbruch, ein vollständiger Bankerott. Das einzige, was er erreichte, war - das Kreuz. Dass er, nachdem er alles andere schon dahingegeben, da sein letztes, sein einziges, was er noch hatte, sein armes geplagtes Leben, seinen gemarterten Leib in Todesqualen verzucken musste, das ist — *Liebe Gottes.* Aber welcher Christ könnte daran zweifeln, dass unser Anfänger und Vollender des Glaubens gerade durch diese Erniedrigung und Entleerung bis zum Kreuzestod sich einen Namen (d. h. Wesen) über alle Namen erworben hat, emporgestiegen ist auf die höchste Stufe der Vollendung, auf die Stufe der vollkommenen sittlichen Persönlichkeit, des völligen guten Willens. Nicht mein, sondern *dein Wille!*

Das ist Liebe Gottes, die dir und an dir alles zerschlägt, rücksichtslos, erbarmungslos, auch das unschuldigste und schönste und sehr gute und wertvolle, nur damit das eine und einzige, das sie will, dein *Bestes,* dein allerbestes und einzig ohne Einschränkung wirklich gutes, dein Heil, deine Vollendung erreicht werde, die höchste Entwicklung deines Ich, deiner sittlichen Person sich vollziehe. Das ist Liebe Gottes, die mit scharfem Meissel und schmerzlichen Hammerschlägen ohne Schonung, eins nach dem andern, immer mehr vom Marmorblock abmeisselt, nicht nur Kot und Schmutz, sondern auch schönsten Marmor, damit nur das von ihr gewollte Bild rein und vollkommen schliesslich herauskomme, das Bild, wie es sein muss. Das ist Liebe Gottes, die die Feuersgluten des Leides unbarmherzig schürt und steigert, bis alle Schlakken weggebrannt und das reine gediegene Gold herausgeschmelzt ist. Das ist die Gesinnung Gottes, die wir nicht aus dem Wort „Liebe" herausdeduziert, sondern aus den Erfahrungstatsachen, aus der Wirklichkeit der Wirkungen Gottes durch Induktion gewonnen haben. Wenn wir unter dieser ungeheuren Gesinnung Gottes voll schaudernden Vertrauens uns ducken, wie unser Meister selber

schaudernd sich darunter gewunden hat, so begreifen wir, dass es ihm widerstrebt hat, sie mit dem abgegriffenen, schwächlichen, zweideutigen, beschmutzten, nichtssagenden Menschenwort „Liebe" zu benennen. Dass sie nicht weniger, sondern unvergleichlich viel mehr ist, als „Liebe", hat er durch zahlreiche Worte und Gleichnisse und durch sein eigenes Verhalten zu ihr gezeigt.

Es ist nicht bloss eine erbauliche Redensart, sondern tatsächliche Wahrheit, dass „welchen der Herr *lieb* hat, den *züchtigt er*; er geisselt jeden Sohn, den er annimmt". „Zu Nutz, dass wir seine Heiligung erlangen." Also aus Liebe! Er schlägt nun nicht alle so, wie seinen eingebornen Sohn. Uns darf er — einstweilen — nicht so viel zumuten; an uns darf er — vorderhand — noch nicht so viel, noch nicht alles minderwertige, noch nicht alles nicht im höchsten Sinne Beste zerschlagen, weil er wahrscheinlich sonst uns so ziemlich ganz zerschmettern, vernichten müsste. Von diesem Gesichtspunkte fällt auch ein helles Licht auf das uralte Problem, mit dem der Dichter des Buches Hiob und der des 73. Psalms und andere gerungen: Warum muss der Gerechte mehr leiden als der Gottlose? oder etwas mehr in unserer Sprache ausgedrückt: Der tiefere, gehaltvollere Mensch mehr als der oberflächliche, leichte; der Mensch, der bis zu einem gewissen Grade sittliche Persönlichkeit geworden ist, mehr als der Naturmensch? Das ist ja doch unwiderlegliche Erfahrungstatsache! es *ist* so. Der Hauptgrund wird eben der sein: Gottes Liebe züchtigt jeden, soviel er ertragen mag. Sie schlägt bei jedem Menschen so viel Minderwertiges, nicht ganz gutes zusammen, als einstweilen geraten, möglich ist bei ihm. Dem, an welchem noch sozusagen alles minderwertig ist und noch beinahe nichts ewig wertvolles, bestes, von dem, was Gott eigentlich will, dem Menschen, an welchem noch fast alles untersittliches Naturleben und noch fast nichts von sittlicher Persönlichkeit, sittlichen Werten ist, kann Gott noch nicht all jenes minderwertige zerbrechen, weil das gleichbedeutend wäre mit der gänzlichen Vernichtung dieses Menschen. Gott will aber nicht den Tod des Sünders, sondern dass er zum Leben komme. Je mehr aber ein Mensch sittliche Persönlichkeit, guter Wille wird, je mehr göttliches, ewig und endgültig wertvolles in ihm ins Dasein getreten ist, um so mehr und schärfer und schonungsloser kann Gott alles mindergute von ihm abschlagen und in ihm zerschmettern, ohne doch ihn zu vernichten. Je mehr der Bau fortschreitet und so an eigener Solidität zunimmt, um so mehr Stützen darf man wegschlagen.

Wie unentbehrlich notwendig für das innere Gedeihen der Persönlichkeit, des sittlich-religiösen Gehaltes, der Gediegenheit

eines Menschen das Leiden, der Druck, die Zerschmetterung ist, und wie schädlich und gefährlich das äussere Wohlergehen und Prosperieren, das zeigen uns nicht nur gewöhnliche Menschen, sondern gerade auch einige hochstehende Führer der Menschheit, die um so gehaltvoller und gediegener sich erwiesen, je mehr äusserer Misserfolg sie niederschmetterte und drunten behielt, und die von ihrem Adel, ihrer Grösse und Reinheit einbüssten, je mehr sie äusserlich obenauf kamen und reüssierten. So haben sich im allgemeinen in der Menschheitsgeschichte die höchsten sittlichen, persönlichen, ewigen Werte mehr entfaltet in äusserlich schweren Zeiten als in der Luft des Wohlergehens und Behagens. Anderseits kann ein Mensch eine solche innere Reife und Festigkeit erlangen, dass der „Köder dieser Welt" ihn nicht mehr schädigen kann und es also für Gott keinen Zweck mehr hat, ihnen diesen zu versagen. Indessen ist das sehr selten der Fall! Sehen wir *alle* unsere ganz Grossen an! Nur wenige ganz gediegene und unter eiserner Selbstzucht sich haltende Menschen vertragen ohne Schaden äussere Erfolge Calvin z. B. mehr als etwa selbst ein Luther. Und auch jener sogar hatte zeitlebens als Gegengewicht gegen seine Erfolge einen Pfahl im Fleisch — nötig.

Die spätern jüdischen Rabbinen, denen das alte Problem ihres Volkes, warum der Gute gemeiniglich mehr leiden müsse, als der Böse, immer noch zu schaffen machte, sind zu der folgenden, in den nachchristlichen Schriften des Judentums oft dargelegten eigenartigen Antwort gekommen: Da kein Mensch ganz ohne Sünde, aber auch keiner ohne jegliche Tugend sei, so wolle Gott, um dem Tugendhaften in jener Welt eine völlig ungestörte Glückseligkeit zu bereiten, ihn für seine wenigen Sünden hier schon bestrafen, dagegen dem Bösen, um ihm dort nur sein Böses zu vergelten, die Belohnung seiner wenigen Tugenden durch irdisches Glück bereits in diesem Leben geben. Ähnlich, nur etwas anders gewendet, urteilt Muhammed, der Sure 9,55 die Offenbarung empfängt: „Wundere dich nicht über ihren Reichtum und ihren Kindersegen; Gott will sie nur bestrafen dadurch in diesem Leben, indem ihre Seelen zu Grunde gehen, weil sie Ungläubige sind." So kindisch uns namentlich jene rabbinische Theorie vorkommt und so wenig wir uns auch ihre Form aneignen können, es steckt darin doch, wie überhaupt in so vielen der sonderbaren Grübeleien dieser Rabbinen, zunächst einmal ein realistischer Blick für die Tatsachen, eine richtige Beobachtung der Wirklichkeit, der unsern lebensfernen Studiertischtheologen oft abgeht: Es ist Tatsache, dass die bessern Menschen für viel weniger und kleinere Vergehen mehr gezüchtigt werden als mindere Menschen für viel schwereres.

Sodann aber ist auch in jener *Erklärung* der Tatsachen ein richtiger Kern. Wir müssen ihn nur seiner phantastischen Form entkleiden und können die Sache dann etwa so formulieren, wie oben: Den Bösen, die nur wenig Tugendhaftes an sich haben, kann Gott nicht alles andere zerschlagen. Sie haben zu wenig Unzerbrechliches und zu viel Zerbrechliches, als dass Gott mit dem Hammer auf sie schlagen dürfte. Das darf er nur bei den Guten. Aber die schonende Zurückhaltung Gottes, der Aufschub seiner Züchtigung, vermehrt meist nur ihr Verderben. Und es muss eine Zeit kommen, wo alles nachgeholt und sie um so mehr geschlagen werden müssen, weil Gott sie haben und retten *will*. Doch das wird gar oft über dieses Erdenleben hinausliegen, und wir sehen nur dieses Erdenleben, sehen also nicht bis an's Ende und können deshalb nicht davon reden. Das, dass wir nur diesen winzigen Ausschnitt aus dem Ganzen, die Spanne unseres Erdendaseins überschauen und in Rechnung stellen können, ist auch der Grund, warum so viele Rätsel der Liebe Gottes von uns nicht oder nicht ganz gelöst werden können.

Doch wir haben genug, wenn wir uns an das halten, was wir von Gottes Liebe *wissen*. Ich meine, wir müssten uns und unserm Volk deutlicher, als es meist geschieht, klar machen, dass die Liebe Gottes etwas ziemlich anderes ist, als was wir Menschen unter uns Liebe heissen. Dass sie insbesondere auf etwas ganz anderes geht und anderes bezweckt, als unsere menschliche Liebe meist. Dass sie nicht nur Freundlichkeit, Liebenswürdigkeit, schwächliches Wohlwollen ist, und der liebe Gott ein guter Mann. Sondern dass sie furchtbarer, eiserner Wille ist, uns zur Vollkommenheit zu führen allem zum Trotz, uns zu ewigen Werten zu schmieden durch heisse Glut und harte Schläge. Dass sie so grosse Liebe ist, der nur das *Beste* für uns gut genug ist, Liebe, die unbeugsam uns besitzen will ganz, und vor keiner noch so wehen Gewalt zurückschreckt, die sie uns antun muss, bis es dazu gekommen ist. Sonst, wenn die Leute sich die Liebe Gottes vorstellen wie die Liebe irgend einer guten Seele, und er tut ihnen einmal weh, so werden sie gar leicht irre an dieser „sogenannten“ Liebe und irre an Gott überhaupt.

Tolstoi ein Christ.

Von Pfarrer *Friedrich Wilhelm Schulz*, St. Gallen.

Die Welt redet heute von Tolstois Tode. Sie weiss, dass der bedeutendste russische Schriftsteller gestorben ist, sie hat schon viel vom Alten von

Jasnaja Poljana erfahren, sie hat von seiner leiblichen Geburt im Jahre 1828 und von seiner inneren Umwandlung, die 1877 in die Erscheinung zu treten begann, vernommen. Sie weiss, dass er als Kind empfindlich und gereizt, als Knabe liebebedürftig und nach Tugend verlangend, als Jüngling genussuchend und zugleich philosophierend, als Mann nach Vollkommenheit strebend gewesen, dass Ruhmsucht und Reue, Eitelkeit und Selbsterkenntnis, Selbstliebe und Selbstanklage seine Seele gar oft gewaltig bewegt haben. Weiss sie aber auch, dass er ein Christ hat werden und sein wollen, dass er mit heissem Bemühen nach diesem Ziele gestrebt, dass der Tod ihm zuletzt nur als Erlöser und Befreier von irdischen Banden nahen durfte?

Tolstoi hat sich selbst in den siebziger Jahren in der entscheidenden Stunde seines Lebens mit einem Menschen verglichen, der sich im Walde verirrt und von dem Gipfel eines Baumes aus über einen grenzenlosen Raum hingesehen habe. Er habe aber auch dort gesehen, dass es nirgends ein Haus gebe und geben könne; dann sei er ins Dickicht gegangen und habe die Dunkelheit gesehen, aber auch hier nirgend und nirgend ein Haus. „So irrte ich", ruft er zuletzt schmerzlich aus, „umher im Walde der menschlichen Wissenschaften."

Tolstoi hatte bei Sokrates angeklopft, er war Jahrzehnte lang ein treuer Nachfolger Schopenhauers gewesen, aber weder sie noch die Weisen, ein Salomo, ein Buddha, hatten ihm etwas anderes zu sagen vermocht, als den traurigen Bescheid der sterbenden Griechen: „Wir nähern uns der Wahrheit nur so weit, als wir uns vom Leben entfernen." So fand Tolstoi für die Menschen seines Kreises vier Auswege, entweder Unwissenheit oder Genussleben oder Selbstmord oder Energielosigkeit. Ist es möglich, Tolstoi in solcher Lebensverfassung sich vorzustellen, ihn den weltberühmten Schriftsteller, den glücklichen Familienvater, den Mann grosser Einkünfte!? Endlich wendet er sich in seiner verzweifelten Lage, wo der Selbstmord so manchesmal versucherisch vor seine Seele trat, an das arbeitende Volk, das ja doch von Jugend an sein Liebling gewesen. Er sieht, wie hier trotz heissem Ringen, ja gerade durch dasselbe das Leben einen bestimmten Wert erhält, er sieht, dass man es unter diesen einfachen Menschen nicht verneint, sondern bejaht durch seine Glaubenskraft. Mag der Glaube auch unvernünftig sein, er gibt ihm Leben, Kraft und Sinn. Tolstoi erkennt, dass der Mensch den Willen Gottes zu tun hat. Joh. 4, 34 ging vor seiner Seele auf: „Meine Speise ist die, dass ich tue den Willen des, der mich gesandt hat und vollende sein Werk." Tolstoi hatte sich also überzeugt von der Nichtigkeit alles menschlichen Wissens. Gott allein wandte sich von nun an seine suchende Seele zu, er war bekehrt. Ich möchte an die Worte Carlyle's in seinem Sartor Resartus 2. Buch, 7. Cap. erinnern: Obschon, wie wir alle, ein unnützer Knecht, war er doch zu keiner Zeit seines Lebens entschiedener ein Diener des Guten, ein Diener Gottes, als wo er an Gottes Dasein zweifelte." Und passen nicht wiederum die Worte Carlyle's auf Tolstoi ganz frappant: „Nach all dem namenloseu Wehe, das die Forschung, die bei mir, was sie nicht immer ist, echte Liebe zur Wahrheit war, mir zugefügt hatte, liebte ich die Wahrheit dennoch und wollte von meiner Treue gegen sie um kein Jota abweichen Wahrheit! rief ich, und wenn der Himmel mich dafür, dass ich ihr folgte, zermalmen sollte! Keine Lüge! und wenn ein ganzes himmlisches Schlaraffenland der Preis des Abfalls wäre!" „Ebenso war

es im Handeln.“ Und weiter: „Unsere Werke sind der Spiegel, in dem der Geist zuerst seine natürlichen Umrisse erkennt. Darin beruht auch die Torheit jener unmöglichen Vorschrift: „Erkenne dich selbst“, so lange sie nicht in die teilweise mögliche: Wisse, woran du arbeiten kannst, übersetzt wird.“ Wie wahr und beachtenswert sind diese letzten Worte für jeden Menschen und wie schlagend passen sie gerade auf Tolstoi. Auch Carlyle machte eben eine Art Bekehrung wie Tolstoi durch, nur mit dem Unterschied, dass der eine sich der Philosophie zuwandte, während Tolstoi die Religion auf den Leuchter hob. Dementsprechend wendet sich der eine der Kultur energisch zu, während der andere der Natur unter seinen Bauern sich in die Arme wirft. Zuerst meint er nun die Religion noch einmal in seiner Kirche suchen zu müssen. Er wird orthodox, studiert mit der ihm eigenen Gründlichkeit Kirchenväter und Theologen, mischt sich unter Pilger und Wanderbrüder und gelangt endlich zum Evangelium selbst. „Ich befand mich“, sagt Tolstoi, „in der Lage eines Mannes, der einen Pack voll stinkenden Schmutzes erhalten (nettes Kompliment für die russische Staatskirche) und nach langer Überwindung und Mühe erst gefunden hätte, dass in diesem mit Schmutz vollgepfropften Sacke in Wirklichkeit unschätzbare Perlen lägen.“ Und nun beginnt auch wirklich sein neues Leben: „Das Leben nach dem Evangelium.“ Er fühlt sich fähig, diesem „grossen, ungeheuren Gedanken sein Leben zu weihen“ und auf vergänglichen Ruhm zu verzichten, verzichten auf das „Beifallklatschen und die Geldentlohnung für seine nichtige Arbeit“, die Schriftstellerei. Endlich soll „das junge Reis geistigen Lebens“ emporwachsen dürfen, „welches schon“, wie er so schön sagt, „durch die Mutterliebe gepflanzt, in den Jünglingsjahren gehegt, vom Schicksal behütet wurde, indem dieses durch seine Schläge die Versuchungen überwand, die das Bäumchen fast erdrückt hätten“; und es wuchs empor, dieses Bäumchen, aus einem ganzen Haufen von darüber geschüttetem Kehricht. Aus den sich immer öfter wiederholenden Zweifeln erstanden immer brennender die Fragen nach dem „Wozu?“ und dem „Nun, und dann?“ Endlich konnte keine Macht der Erde mehr ihn von dem entscheidenden Schritte zurückhalten, sein Leben auszugestalten nach dem Evangelium, wie er es immer deutlicher erfasste. So beginnt er denn im Winter 1878 seine „Bekenntnisse“ niederzuschreiben, auch „Beichte“ genannt. Die innere Umwandlung zeigte sich sehr bald auch seiner Umgebung. Er geht jetzt völlig im Schreiben auf. Seltsam starren seine Augen, er wird immer wortkarger, ist ganz wie aus einer andern Welt und ist entschieden nicht im Stande, an irdische Dinge zu denken. Er liest und liest und liest und ist von der Wichtigkeit dessen, was er vorhat, vollkommen durchdrungen. Im Sommer 1879 begiebt er sich nach dem Kief-Petschorskij-Kloster, erlebt aber dort eine Enttäuschung um die andere. Seine Freunde stutzen. Als Strachow ihn besucht, nimmt Tolstoi ihn einmal mit sich und zeigt ihm, was er unter anderem tue. Er geht auf die Landstrasse hinaus (eine Viertelwerst vom Hause entfernt) und trifft da bald auf Pilger und Betbrüder. Es beginnen nun Gespräche mit ihnen, und wenn es gerade gute Exemplare sind, und er selbst bei Laune ist, so bekommt er wunderbare Erzählungen zu hören. Zwei Werst von Hause entfernt, liegen zwei kleine Ansiedlungen. Dort gibt es Gasthöfe für die Pilger. Sie betreten einen dieser Gasthöfe; es waren 8 Personen da von verschiedener Art, Greise, Weiber, der

eine ass sein Nachtmahl, der andere betete, der dritte schlief, einer aber führte immer das Gespräch. Tolstoi interessiert ausser der Frömmigkeit, der er jetzt selbst sehr ergeben ist — hält er doch die Fasttage ein und geht Sonntags in die Kirche — vor allem ihre Sprache. Er hat angefangen, in bewundernswerter Weise die Schönheit der Volkssprache zu empfinden und entdeckt jeden Tag neue Worte und Wendungen (nach Strachofs Brief). In gehobener Stimmung begeben sie sich dann wieder auf den Heimweg. — Aber umsonst sucht Tolstoi sein Heil in der Kirche; schon am 30. September desselben Jahres schreibt er ins Tagebuch: „Die Kirche ist, vom Ende angefangen bis hinauf ins 3. Jahrhundert, eine einzige Kette von Lüge, Grausamkeit, Betrug. In dem 3. Jahrhundert ist etwas Hohes enthalten. Was ist es denn? Wir sehen, es ist das Evangelium. Wie soll ich leben? Dies ist die Frage der Seele — die einzige. Wie haben die andern gelebt? — Wie? — die Gebote." In seiner „Kritik der dogmatischen Glaubenslehre" geht er mit ihr unbarmherzig ins Gericht. — Er verwirft die kirchliche Lehre, weil er bei sorgfältiger Durchforschung zu viele Widersprüche mit der Hauptgrundlage der Lehre Christi in ihr gefunden hatte. Er verlässt sie und geht an die Lektüre des Neuen Testamentes, dessen Frucht die „Zusammenstellung und Übertragung der vier Evangelisten" zunächst sein sollte. Sein Griechisch, das er früher gelernt hatte, und sein philosophischer Scharfblick kamen ihm dabei sehr zu statten, alles Wunderbare, auch die Auferstehung lässt er weg. Es ist ihm nur um die Wahrheit der evangelischen Lehre zu tun. 1881 war die grosse Arbeit vollendet. Für ihn war damit die Krise vollendet. Es war ihm gelungen, „das Wesen der Lehre Christi selbst zu erfassen, die Lehre von der Liebe, der Demut und Vergebung". Grossartig ist sein Brief, den er noch im selben Jahre an den Kaiser Alexander III schrieb und worin er ihn beschwor, an den Mördern seines Vaters Böses mit Gutem zu vergelten. Pobedonoszef, der damalige Oberprokurator des heiligen Synod, schrieb ihm glatt und rund zurück: „Als ich Ihren Brief durchgelesen hatte, sah ich, dass Ihr Glaube Eines ist, mein Glaube und der Kirchenglaube — ein Anderes, und dass unser Christus nicht Ihr Christus ist." So dachte wohl auch der Zar und darin hatten sie wohl beide Recht. — Von nun an beginnt überhaupt der Kampf Tolstois mit der Welt. Ihre Schläge erträgt er trotz seiner intensiven, religiösen Studien, die er jetzt mit heiligem Eifer betrieb. Sinkt auch vieles Alte jetzt für ihn als wertlos zu Boden, die Liebe zur Natur und vor allem zu den Bauern gewinnt dagegen an Kraft und Tiefe.

Rasch lebte sich Tolstoi in seine neue Welt ein. Geschichte, Politik und Kultur verschwanden für ihn aus dem Gesichtskreis. Er suchte ja nach Gott, sagen wir einmal nach seinem Gott. Aber im gegenseitigen Morden der Völker, in dem Wirrwarr der Gegenwart, in dem egoistischen Streben der einzelnen Personen hatte er Gott vergeblich gesucht. Wo anders konnte er ihn also sonst finden, als bei seinen Bauern, die doch noch so ziemlich auf dem Naturpunkte standen. Hier war es auch allein möglich, sein Leben nach dem Evangelium einzurichten. Hier konnte man ein Leben leben „nach Gottes Willen", ein Leben der Gegenwart in Gottes unmittelbarer Nähe. Musste er von Zeit zu Zeit seiner Familie zuliebe wieder in die Stadt, so holte er sich auf dem Lande immer wieder seine Frische und seine Spannkraft. Am 5. Okto-

ber 1881 lesen wir in seinem Tagebuch: „Ein Monat ist vergangen. Der qualvollste meines Lebens. Übersiedlung nach Moskau. Alle richten sich ein, wann werden sie anfangen zu leben?“ Aber so zuwider ihm das Leben in der Stadt auch ist, kommt ihm doch daraus jetzt nur noch „Gestank, Steine, Luxus, Armut und Verbrechen“ entgegen, er beugt sich doch oft monatelang dem Willen der Familie, ohne sich deshalb in seiner neuen Lebensweise als Arbeiter, Vegetarier und Abstinent irre machen zu lassen. Seine Zimmereinrichtung ist die denkbar einfachste auch in der Stadt, sein Verkehr dagegen wächst ins Riesenhafte. Er sieht Gelehrte und Schriftsteller, Künstler, Staats- und Finanzmänner, hohe Verwaltungsbeamte, Sektierer, Studenten, Militärs, Fabrikarbeiter, Bauern, Journalisten, Neugierige und Mühselige und Beladene bei sich. Dabei findet er doch noch Zeit zu ausgedehnter Lektüre und emsiger, sorgfältiger Schriftstellerei. Was er dagegen meidet, sind feierliche Versammlungen, Jubiläen, Theater, kurz alle die Gelegenheiten, bei denen grosse Menschenversammlungen stattfinden oder gar öffentliche Ovationen seiner harren.

Selbstverständlich hat man ihm schon vorgeworfen, dass er trotz alledem seinen Werken nicht die entsprechenden Taten folgen lasse. Und sein letzter Gang hat wiederum nach dieser Seite hin unglaubliche Anklagen gezeitigt. Diesem Vorwurf begegnet aber Tolstoi selbst: „Ich bin, sagt er, kein Heiliger, ein Mensch, der sich hinreissen lässt und zuweilen oder vielmehr immer nicht das spricht, was er denkt und fühlt, und zwar nicht deshalb, weil er es nicht tun will, sondern weil er es nicht kann, weil ich häufig übertreibe oder irre. Mit meinem Tun steht es noch übler. Ich bin ein durchaus schwacher Mensch mit lasterhaften Angewohnheiten, der dem Gott der Wahrheit dienen will, der aber beständig strauchelt. Hält man mich für einen Menschen, der nicht irren kann, so erscheint jeder meiner Fehler als eine Lüge oder Heuchelei. Hält man mich aber für einen schwachen Menschen, so erscheint die Nichtübereinstimmung meiner Worte und Handlungen als ein Zeichen der Schwäche, nicht aber der Lüge und Heuchelei. Und drum erscheine ich tatsächlich als der, der ich wirklich bin.“

Für das Geschick, welches Tolstoi im Umgang mit den Bauern an den Tag legte, sprechen kurze Vorfälle am besten. Er ist im Umgang mit ihnen ein grosser Menschenkenner geworden und seine Macht über die Seelen zeigt sich oft in glänzendem Lichte. „Im Sommer“, erzählt Sergejenko, um nur ein Beispiel anzuführen, „ereignete sich in Jasnaja Poljana ein tragischer Vorfall. Tolstois Kutscher fand im Teiche ein neugeborenes totes Kind. Die ganze Familie war sehr erschüttert, und eine der Töchter Tolstois erklärte, fest überzeugt zu sein, dass dieses Kind einer Wittwe im Dorfe gehöre . . . Die Frau wurde vorgeladen, leugnete aber hartnäckig und schwur, dass sie unschuldig sei. Mittags ging Tolstoi selbst ins Dorf zu der Wittwe, hörte sie aufmerksam an und sagte dann: „Wenn dieser Mord nicht von deinen Händen verübt ist, so wird er dir auch kein Leiden bringen, wenn du es aber getan hast, so muss dir jetzt schwer zu Mute sein, so schwer, wie niemals wieder im Leben.“ Da schrie das Weib laut auf und in Tränen zerfliessend gestand sie, dass sie das Kind erwürgt und ins Wasser geworfen habe. — Das Grosse, das Jesusartige an Tolstoi ist eben seine Liebe, die er dem gemeinen Manne entgegenbringt. Aus dieser Liebe heraus konnte er zum Volksschriftsteller, zum Feldarbeiter,

zum Bittsteller, zum Organisator in Hungersnöten werden, wenn das Bedürfnis der Zeit und der Umgebung es von ihm verlangte. Tolstois Hauptbeschäftigung war ja allerdings die Schriftstellerei. Der Stoff wurde für ihn eher immer grösser als kleiner, seine Produktionsfähigkeit hatte geradezu etwas wunderbares, staunenerregendes an sich. Denn nicht allein geben von ihr seine zahlreichen gedruckten Bücher und Schriften Zeugnis, sondern fast noch mehr die Art und Weise, wie diese Bücher zu Stande kamen erst nach unzähligen Korrekturen und mit der schärfsten Selbstkritik.

Dass Tolstoi schon zu seinen Lebzeiten eine Macht in Russland geworden ist, können auch seine erbittertsten Feinde nicht bestreiten. Aber erst nach seinem Tode wird die Welt mehr und mehr zu der Erkenntnis gelangen, dass in ihm ein ganz eigenartiger und darum weithin wirkender Christ von ihr geschieden ist, ein Christ, der für sein Land ein Reformator, ein Prophet gewesen.

Bücherschau.

Friedrich Spitta, **Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu.** Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1910. Gross Oktav. Preis brosch. 15 Mk., geb. 16 Mk.

Enthaltend: I—XLVII Inhaltsverzeichnis. Einleitung (4 Seiten) und den deutschen Wortlaut der „Grundschrift", dem in den Fussnoten die Zutaten des Bearbeiters und dessen eigene Reflexionen (in Kursivschrift) samt den aus andrer Literatur übernommenen Partien beigegeben sind; ferner die Erklärungen des gelehrten Verfassers selbst in pag. 1—466.

Prof. Fr. Spitta in Strassburg „hat seit bald zwei Jahrzehnten diesem Problem (des Joh. Evgl. und der Teilungshypothesen) seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet" und „legt eine langsam in beständiger Selbstkorrektur und stiller Auseinandersetzung mit der johanneischen Forschung gereifte Arbeit vor." (Vgl. Spitta: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I ff. Streitfragen der Geschichte Jesu. Jesus und die Heidenmission. Julius Wellhausen in seiner Bedeutung für Evangelienkritik und Geschichte Jesu: Archiv der Strassburger Pastoralkonferenz 1907). „Der grosse Umfang der Forschung hat" ihn „gezwungen, die ausdrückliche Diskussion mit andern Forschern stark zu reduzieren." „Eine Ausnahme davon bilden vor allem die Auseinandersetzungen mit Wellhausen und Schwartz", (deren Schriften pag. V namhaft gemacht sind), weniger nur berücksichtigt sind Wendt, B. Weiss u. a.

Spitta ist längst Gegner der Einheitlichkeit des Johannesevangeliums und tritt so namentlich den neuern Commentaren von Zahn und H. Holtzmann (W. Bauer) entgegen. Doch geht er leider nicht näher auf die bisherigen Aufstellungen andrer Gegner der Einheitlichkeit, bei denen doch manches zu holen gewesen wäre, ein; wie ein Aschenhäuflein wischt er die Namen derselben auf pg. VII unordentlich zusammen, wobei er freilich den laut theol.

Jahresbericht hieher gehörenden Hugo Grotius mit seiner Annahme einer semitischen Grundlage und den Schweizer J. R. Tobler, welch letzterer s. Z. in Hilgenfelds Zeitschrift geschrieben und ein besondres Schriftchen (aram. Urjohannes) herausgegeben, nicht zu kennen scheint. Ihn beschäftigen die von Seiten klassischer und orientalischer Philologie im Joh. Ev. entdeckten „Unstimmigkeiten"; diesen geht er mit Interesse nach, auch da, wo sie nur scheinbar sind, und darob gehen bei dem Theologen Spitta die von den Philologen vernachlässigten alten theologischen Probleme des 4. Evangeliums nahezu verloren; dass er vollends für die von Linder seit 1897 proklamierte Quellenscheidung und dessen Nachweis der Typologie in Joh. Ev. A kein Verständnis hat, das geht schon aus der Übersetzung des Joh. Ev. hervor, die den doch so bedeutsamen Wechsel des Artikels vor den Personennamen und (in verschränkter Weise) den Ortsnamen, sowie die vielen feinen Unterschiede in der Denk- und Schreibweise des Evangeliums, die so viel sagen, ausser Acht lässt, auch sonst ungenau ist (den charakteristischen Wechsel von τὸ ἱερόν und ὁ ναός bei der Tempelreinigung, die ebenfalls verschiedenen Quellen angehörenden vulgären πεῖν und klassischen πίνειν in Cp. 4 (warum 4, 9: bittest: „um einen Trunk" statt wie v. 7 gib mir „zu trinken")? den Unterschied von πήγη und φρέαρ (mit A und S sich deckend) in Cp. 4 u. a. beachtet der Übersetzer nicht.)

Wie der Titel des Buches deutlich angibt, findet Spitta in der „Grundschrift" des Joh. Ev. eine resp. die einzig gültige Quelle der Geschichte Jesu, führt auch das Lebensbild Jesu demgemäss aus in den Abschnitten: pg. 407—418. „Der Verlauf des Lebens Jesu nach der Grundschrift." 419—436. „Der Unterschied des Lebenslaufes Jesu nach der Grundschrift von demjenigen in der Bearbeitung und den Synoptikern p. 436—452. Die Reden und Lehrstücke der Grundschrift und ihr Verhältnis zur Bearbeitung und zu den Synoptikern. Von p. 453 an bespricht er dann: „Verfasser und Abfassungszeit der Grundschrift" und „Die literarischen Zeugen für die Grundschrift" — für den Leser wie für den Verfasser ein gut Stück Arbeit, das nicht immer gediegene Frucht bringt.

Wie s. Z. Spitta den Mut gehabt, für den jüdischen Ursprung des Jakobusbriefes einzustehen, worin wir an einem schweizerischen Predigerfest in Liestal persönlich unsre vorher unbewusste Übereinstimmung konstatiert haben, so scheut auch jetzt Spitta sich nicht, gegen den immer noch so starken Strom der Annahme der Einheitlichkeit des Joh. Ev. zu schwimmen, und ich freue mich, auch hierin ihn als mutigen Mitkämpfer begrüssen zu können; nur sind unsre Wege diesmal durchaus verschieden und führen — abgesehen von der Quellenscheidung — zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen. Während Spitta trotz der dreifachen Existenz des synoptischen Erzählungstypus, trotz dem Apostel Paulus, der in seinen Hauptbriefen wenigstens die Einsetzung des Abendmahls und die Auferstehungsberichte in synoptischer Weise gibt, und trotz dem synoptischen Charakter der von Justinus martyr bezeugten, den Johannestypus ausschliessenden „Denkwürdigkeiten der Apostel" die Synoptiker nicht als Masstab für die Beurteilung des Joh. Ev. gelten lassen will und in seiner „Grundschrift" des Joh. Ev. das geschichtliche Lebensbild Jesu erkennen möchte, muss ich durch meine aus *ojektiven* Gründen durchgeführten Quellenscheidung zwei Bestandteile feststellen, von denen A eine Schrift der

judaistischen Gnosis mit kräftig ausgeprägter Typologie, S eine Schrift der hellenistischen Gnosis, A und S vereint die Schrift der vereinten Gnosis und das Dokument einer noch bestimmt nachweisbaren gnostischen Gemeinschaft ist, von denen allen aber keine als Grundlage des historischen Lebensbildes Jesu dienen kann, indem sowohl A als S als auch A + S Umsetzungen und daher bewusste und künstliche Erhöhungen des Lebensbildes Jesu in zeitgenössische Messias- und Gottessohn-Bilder sind und als solche ihren historischen Wert haben nicht zwar für die Zeit Jesu, sondern für die werdende Gnosis im 2. christlichen Jahrhundert. Spitta hat sich von Wellhausen und Schwartz verleiten lassen, die spezifisch theologischen Ideen des 4. Evangeliums, namentlich die über den synoptischen Stoff hinausgehenden bewusst typologischen Ausladungen in Joh. A zu übersehen, ja meist aus der „Grundschrift" aus subjektiven Gründen in die Zutaten des „Bearbeiters" zu verweisen, ohne in ihnen den tiefen Sinn zu erkennen, und ohne die schöne Kuntsform zu ahnen, die sie als Bestandteil von A (ὁ Ἰησοῦς usw.) bilden. Wer den Hebel ansetzen will, muss auch die wirklichen Fugen zuerst erkennen, an denen der Hebel sein Werk beginnen kann.

Was nun die vielen Aussetzungen betrifft, die Spitta selbst am Texte des Joh. Ev. macht und die er meist durch Umstellung des Textes oder durch Ausscheidung einzelner Partien aus der Grundschrift zu erledigen sucht, und was vollends die vielen Unstimmigkeiten angeht, welche Wellhausen und Schwartz, oft gemeinsam, finden und zu heben trachten, so können dieselben hier natürlich nicht einzeln besprochen werden. Es mag ja sein, dass Philologen mehr sehen als die an den Joh.-Text längst gewöhnten und an die *theologischen* Probleme angeschmiedeten Theologen, aber ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren: es wird — ähnlich wie bei Pierson und Naber in den Paulusbriefen — aus diesen Unstimmigkeiten zu viel Aufhebens gemacht; sie sind allerdings meist nur mit der Anerkennung mehrerer im Joh. Ev. tätiger Hände zu heben; durch diese heben sie sich aber meistens leicht unter der Leitung der ungefähr 100 *objektiven* Merkmale, die in meinem Quellenscheidungsgesetz (ὁ Ἰησοῦς — Ἰησοῦς usw. usw.) liegen. Hiefür bietet sich uns sogleich ein Beispiel und später ein zweites und mehrere kleinere.

Unmittelbar nach dem deutschen Texte der Grundschrift beginnt Spitta seine ausführlichen Erläuterungen mit dem Abschnitt: „Der Anfang des Evangeliums Cp. 21", und das Ergebnis dieses Abschnittes und späterer Erklärungen ist, dass das „erste Zeichen" in Kana, das „zweite Zeichen" in Kapernaum und die dritte Erscheinung Jesu in Cp. 21 zusammengehören und eine Trias galiläischer Stücke bilden, indem 21, 1 ff. erst durch den Bearbeiter eine Erscheinung des *Auferstandenen* geworden sei, ursprünglich aber ein drittes galiläisches Zeichen der ersten Zeit Jesu war. (vgl. Luc. 5.) Die Erscheinung am See Tiberias Cp. 21, gehöre, sagt Spitta, um so mehr in eine viel frühere Zeit, da ja in Cp. 20 schon *drei* Erscheinungen des Auferstandenen an „seine Jünger" (Maria Magdalena als Jüngerin mitbegriffen) erzählt seien, Cp. 21 also als überschüssige vierte hinzutrete. Welch eine Willkür, um dieses τρίτον Cp.21, 14 willen Cp. 21 mit Cp. 4 und Cp. 2 zusammenzuhängen, wo das erste und das zweite Zeichen Jesu gezählt sind und die Zählung abbricht! Übrigens liegt die Sache betreffend die Zählung in Cp. 21 tatsächlich anders. Auch

wenn wir Magdalena den Jüngern zuzählen wollten — und eine — der Maria Magdalena freilich unbewusste — Erscheinung an Maria Magdalena ergibt schon 20, 14 (A) —, so ist zu beachten, dass Cp. 21, 13. 14, die die Zählung enthalten, zu S gehören, ebenso 20, 15—18, welche Verse die Erscheinung an Maria Magdalena durch ein Zwiegespräch (*γύναι Ῥαββουνί: μή μου ἅπτου κ. τ. λ.*) erweitern, so dass anzunehmen ist: S hat (21, 14) die Zählung der Erscheinungen des Auferstandenen in dem ihm vorliegenden Bericht von A richtig gezählt und die von ihm beigefügte *Unterredung* Jesu mit Maria nicht als eine Erscheinung gezählt, sei's, dass er überhaupt nur die bewusst gewordenen Erscheinungen, die in der Urschrift erzählt sind, zählen wollte, sei's, — was wahrscheinlicher ist — weil er eben allein die Erscheinungen *an die Jünger* Jesu (v. 14) (die bekannten Zwölfe) zählen wollte. Cp. 21 kann gleichwohl aus Luc. 5 entstanden und typologisch erweitert sein, ja es ist gerade die Art von A, — synoptischen oder synoptischartigen Stoff (so namentlich schon in der Leidensgeschichte und beim Grabe Jesu, wo es von typischen Ausladungen im Sinne der Typologie nach Massgabe der Leitworte König und Hohepriester wimmelt) typologisch auszugestalten und selbst, falls es der Typus erfordert (wie bei der Tempelreinigung in Cp. 1—12: Teil „Prophet") zeitlich zu verlegen. (Vgl. Linder: „Vier Proben aus dem dem Joh. Ev. Schw. theol. Zeitschrift 1909. 4. u. 5. Heft und die dort angegebenen frühern Veröffentlichungen Linders.)

Die Annahme von Unstimmigkeiten und andere meist recht subjektive Gründe veranlassen Spitta dazu, vielen Stoff, auch Erzählungsstoff, für Joh. Ev. recht charakteristischen Erzählungsstoff, der sprachlich zu A (*ὁ Ἰησοῦς*) gehört, aus der Grundschrift zu entfernen und dem Bearbeiter zuzuweisen, so die Wasserverwandlung in Kana, die Speisung der 5000 Mann, die Auferweckung des schon übel riechenden Lazarus, welch letztere zu einer blossen Erweckung vom Totenbette wird. Dass dadurch und durch andre Weglassungen gerade typischer, in gutem Relief hervortretender Züge das Joh. Ev. an Wert gewänne, kann freilich nun nicht gesagt werden, und das Lebensbild Jesu bei Spitta, durch manche Redepartien wieder reichlich ausstaffiert, zeichnet sich denn auch wirklich nicht durch Anschaulichkeit aus, und es ist uns — namentlich angesichts des lebensvollen synoptischen Bildes, der Probleme der Berechnung des Todestages usw., denen wir im Buche kaum begegnen, ein schwacher Trost, zu vernehmen, dass die „Grundschrift", wie sie mit einer Jüngerbegegnung beginne, mit einer Jüngeraussendung schliesse. Auch ist uns die „geschichtliche" Stellung der Tempelreinigung im Anfang des Lebens Jesu, das Fehlen der Einsetzung des Abendmahls durch Spittas Darstellung in keiner Weise annehmbarer geworden, und wieder in andern Punkten wie bei der Schaar und ihrem Niederfallen und dem römischen Chiliarchen im Garten Gethsemane neben den Dienern des Herodes, bei der Entlastung der Juden und der Belastung der Römer in Bezug der Hinrichtung Jesu, ziehe ich die Annahme bewusster unrichtiger Einbeziehung der Römer und der bewussten unrichtigen Berechnung des Todestages Jesu vor, weil ich dieselbe aus der beabsichtigten *Erhöhung* des Lebensbildes Jesu, der ja auch die Gestalt des Hohepriesters Hannas und „der Hohepriester jenes Jahres" dienen muss, leichter erklären kann. Gerade solche *Häufung* der Personen und Ereignisse ist ein bei Joh. Ev. A (*ὁ Ἰησοῦς*)

beliebtes Mittel, das Lebensbild Jesu in das Messiasbild umzusetzen und also zu erhöhen. Dass aber der Apostel Johannes der Verfasser der Grundschrift sei, ist mir durch Spittas Darlegnng nicht klar geworden, zumal ich die Beweise in Händen habe, dass ein anderer Jünger, dessen Namen wir kennen, der Schrift den Namen gegeben hat, auf den sich dann eine ganze Corporation, die auch literarisch nachweisbar ist, berufen hat. (Schwartz verlegt mit Unrecht den Tod der Brüder Jakobus und Johannes, der sachlich gleich ist (die gleichen Feinde), auch *zeitlich* auf die gleiche Fläche, und dieser *sein* Beweis gegen die Abfassung des Evangeliums durch Johannes ist unwirksam und ungültig.)

Also auch ich sage: divide et impera, aber ich verstehe schon das divide anders, objektiver, und darum stellt sich auch das impera, das Verständnis des Joh. Ev. viel mächtiger ein!

Und nun noch ein Hauptbeispiel einer Unstimmigkeit und einige kleinere beigefügte: Cp. 9 stimme die Frage, wer Schuld sei, der Blindgeborne oder seine Eltern, durchaus nicht mit der Angabe in v. 1, dass der Blinde *von Geburt an* blind gewesen sei, so sagen Wellmann und Schwartz, daher der Rat der Philologen und Spittas mit ihnen: das „von Geburt an“ zu streichen! Im Gegenteil! Das „von Geburt an“ gehört zu A, passt durchaus zum Gesamtbilde, das den *von Natur blinden Heiden* und seine Bekehrung allein durch die Gnade, entgegen dem Sabbathgebot (v. 14. 16) höchstens durch Mithülfe des „Abgesandten“ Paulus, des Satzungsfeindes, darstellt. Die Frage nach der Schuld gehört S an (ἠρώτησαν v. 2 bis ταῦτα εἶπεν v. 6), und S hat auch das „von Geburt an“ mit Vorliebe wiederholt (v. 19. 20. 32. (34), hat die Synagoge (v. 22. 34. 35), die Eltern (v. 2. 3. 18. 20. 22. 23), das gesetzliche Alter (v. 21. 23), Moses (v. 28. 29), οἱ Ἰουδαῖοι (v. 18. 22. 23), also all das jüdisch-gesetzliche Wesen, in die Erzählung eingeführt, um im Gegensatz dazu und in Übereinstimmung mit dem auch satzungsfeindlichen„ Abgesandten“ das auch ihm liebe Thema: „Die Heiden werden gerecht ohne des Gesetzes Werk“ recht zur Geltung zu bringen, und so ergänzen sich hier A und S, der judaistische und der hellenistische Vertreter der Gnosis, der Erhöhung des Lebensbildes Jesu, in besonders hervortretender Weise und aufs Schönste, wie sie es sonst auch tun, wenn auch gelegentlich, wie in der Angabe, dass Jesus getauft habe, S (4. 2 Κάτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ) andrer Meinung ist als A. Dies und das frühere Exempel mögen zeigen, wie der objektive sprachliche Quellenscheidungsschlüssel viele Schwierigkeiten hebt und zugleich die Tendenzen von A und von S, ja auch die von A + S deutlich hervortreten lässt. Hier noch einige Beispiele, wie Widersprüche durch sprachliche Quellenscheidung sich lösen:

3, 26 (πάντες) ist A., 3, 32 (οὐδεῖς) ist S. Spitta pg. 88 u. 90.

4, 1 u. 2, wie Spitta pg. 21, aber durch A und S sich lösend.

4, 21. A. 4, 23. S. (Spitta 106.)

8, 40. S. 8, 31. A. (Spitta 188.)

20, 21—23, von Schwartz als Einschub betrachtet gegen Spitta, ist S. Jesus richtet und Jesus richtet nicht. Spitta 122/3 und 451/2 teilt sich nach A und S.

Präexistenz Jesu. Spitta 171 u. a. gehört S an.

Widerspruch zwischen 13, 2 und 13, 27. Spitta 287 löst sich durch A (13, 2) und S (13, 27).

Nur nicht so schnell die Flinte ins Korn werfen vor den Philologen! Lieber noch etwas auf — Bretschneider und Lücke hören! Besonders aber die Protuberanzen an der Sonnenscheibe des Johannesevangeliums gut beachten, — das, was im Joh. Ev. über den synoptischen Stoff hinausgeht und als Überschuss von jeher aufgefallen ist! Von diesen Protuberanzen aus erklären sich wohl auch die Erscheinungen am Joh. Ev., die man als Sonnenflecken an der glühenden Scheibe bezeichnen darf, die vielen sogenannten alten und neuen Unstimmigkeiten.

Spittas Buch wird und muss Beachtung finden, und es wäre nicht recht, wenn die auch bei Theologen eingerissene Unart, neueste Arbeiten über alte Themata gar nicht zu beachten oder nur mit Spott zu behandeln, überhand nähme; es ist eine grosse Summe von Beobachtung, auch neuer Beobachtung, und eine redliche Auseinandersetzung mit von den Philologen erhobenen Bedenken darin enthalten, die geeignet ist, das Interesse an dem johanneischen Problem, dessen Angesicht in den letzten Jahrzehnten mehrfach gewechselt hat, neu anzuregen. Ich glaube nicht, dass in der von Spitta angegebenen Richtung die gesuchte Lösung des Rätsels, die Enthüllung des Doppelgesichts liege, — aber *einen* Schritt hat Spitta getan, er hat entschiedner als manche andre Fachgelehrte vor ihm der Pauke der Einheitlichkeit des Joh. Ev. ein Loch gemacht. Möchte es uns und ihm gelingen, den *tiefsten* Grund der Zweiteiligkeit des Joh. Ev. vollends aufzudecken und den Wunsch v. Herders zu erfüllen: „Könnte ich einst die Schriften Johannes in ihrem reinen Glanzbilde zeigen.“ Ich hab's gewagt! Ein Stück der Übermalung des geschichtlichen Lebensbildes Jesu, noch nicht das letzte, wird so regelrecht abgehoben.

D. *G. Linder.*

Rudolf Böhmer, **Grundsätze für eine wirkliche Verdeutschung der heiligen Schrift.** Stuttgart Kielmann, 1909, 30 S. 60 Pf.

An Schriften über die Theorie und Geschichte der Bibelübersetzung ist zur Zeit kein Mangel; die Namen Schott, Kleinert, Weck, Oettli, Risch, Kupsch, zu denen ganz neuestens noch Reichert kommt, beweisen es.

Die Böhmersche Schrift möchte man aber unter ihnen nicht missen, denn sie geht klar, frisch und gründlich zu Werke. Böhmer hat inzwischen selber eine Uebersetzung des Neuen Testamentes veröffentlicht, die seinen Ausführungen folgt, aber nicht ganz ohne Einschränkungen; hätte er auch ein Altes Testament herausgegeben, so würde man gewiss noch stärkere Abweichungen finden. Aber trotzdem so seine Forderungen schwerlich durchführbar sind, möchte man ihnen die grösste und gründlichste Beachtung wünschen.

Böhmer zeigt, wie der Text der Lutherbibel bei Lebzeiten Luthers in beständigem Fluss war. Daraus leitet er die Aufgabe ab, ihn auch jetzt stets in dem Fluss zu erhalten, der der Sprachenentwicklung und der Wissenschaft entspricht. Wir bekämen damit einen Bibelwortlaut, der sich alle zwanzig Jahre änderte, auch wohl durch Rückschritte fortschritte. Aber wäre das ein Schade? Es entspräche doch nur dem Stand der Sache bei den Fachleuten, für die sich auch die Gewissheit, mit der eine Stelle so oder so übersetzt werden muss, fortwährend mehrt oder mindert. Und wäre es nicht auch eine Erlösung

vom Buchstaben? Die sonst konservativen Engländer sind der deutschen Bibel darin wenigstens soweit voraus, dass sie Randlesarten, z. T. ganz ketzerische, bieten. Wir erlebten letzthin, dass selbst ein Theolog, wie D. Hauri in Davos mit der einen Ueberlieferung von Matthäus II, 27 für das „synoptische Selbstbewusstsein" Jesu argumentierte, ohne von der andern, älter bezeugten (und meines Erachtens auch vorzuziehenden) Ueberlieferung auch nur zu verraten, dass er sie kenne, — wenn unter Theologen die Ungewissheiten des Textes so gross, und das Verlassen auf den übersetzten Buchstaben so gross ist, welchen massiven Begriff vom „Worte" geben dann unsere Uebersetzungen erst den Laien?

Böhmer zeigt weiter, wie Luther eine ganz profane Sprache für seine Uebersetzung brauchte, und fordert, dass auch die Gegenwart durchaus das übliche Deutsch verwende. Grundsätzlich möchte man ihm zustimmen, und wenn ich reich wäre, liesse ich, um einmal die Probe aufs Exempel zu machen, das Neue Testament von zwei blutjungen, tüchtigen Philologen übersetzen, die eine deutsche Uebersetzung nur dem Namen nach kennten. Sie müssten es übersetzen, wie Friedrich den Catull übersetzt hat. Die bibelübersetzenden Herrn sind immer Theologen, meist in recht ehrwürdigem Alter, sicher voll schöner Vertrautheit mit der üblichen deutschen Wiedergabe, und es erscheint ihnen unwillkürlich als eine Heldentat und ein anerkennenswerter Verzicht auf Liebgewonnenes, wenn einmal ein „also dass" mit „sodass" ersetzt wird. Aber ganz klar ist die Sache bei Böhmer doch nicht. Er übersieht zu sehr, dass wir heutiges Tages nicht Ein, sondern viele Deutsch haben, so das, welches Harnack und Holtzmann als Gelehrte, das, welches Stettenheim als Feuilletonist, das, welches Naumann als Redner, das, welches Beethmann-Hollweg als philosophierender Staatsmann, das, welches Jagow als Polizeipräsident, das, welches die gewöhnliche kleine Zeitung, das endlich, welches wir bei einem Zusammensitz mit Reichsdeutschen üben. Diese verschiedenen Arten Deutsch sind nach Wortschatz und Fügung recht verschieden, welches soll man wählen? So kommt man unwillkürlich auf die Eigentümlichkeit der Lutherbibel zurück: ein Sprachgewaltiger hat sie geschrieben. Solche Sprachgewaltigen macht keine Synode und keine Verlegernase ausfindig. Von ihnen zeugt, um nur zwei zu nennen, weder das Schweizerische Neue Testament von 1893, noch die Weizäckersche Arbeit. Die erste Uebersetzung ist eine gute, wenn auch etwas zaghafte Vermittlungsarbeit, die zweite hat mich in meinen Studentenjahren viel beschäftigt; darüber dass sie voll von Absonderlichkeiten, und gelegentlich fast undeutsch sei, bin ich nie hinausgekommen. Und wenn man die vielen Versuche der Gegenwart B. Weiss, J. Weiss und Genossen, Kautzsch und Genossen, Stage, Elberfeld, Wiese, revised version, Schlachter, Dewette und die acht oder zehn Andern noch durchmustert, so findet man überall viel Gutes und — sagen wir höflich einiges — Schlechtes bei einander.

Vom alten Testament scheint Böhmer wenig zu verstehen, wie er auch fröhlich die Unzulänglichkeit seiner Mittel zugiebt. Was er über die Dürftigkeit der hebräischen Sprache und über das papierene Dasein des Septuagintagriechischen urteilt und nachurteilt, ist schlechthin töricht. In dem uns erhaltenen Hebräisch — und wie wenig ist uns im Alten Testament mit seinen 5642 Wörtern, wozu coniecturaliter noch gut 100 Wörter kommen mögen, er-

halten? — fand man doch 19 Namen für Dornen, 17 für Wasserstellen, 10 für Schlinge, 14 für Netz, 13 für Wandern, 27 für Bestimmen, Abgrenzen. Von Dürftigkeit kann nicht die Rede sein. Dagegen ist beachtenswert, dass auch er „Jehova“ (von dem viele Theologen noch nicht zu wissen scheinen, dass es keine 500 Jahre alt ist) für ein sprachliches Unding, das von Luther gebrauchte Herr für „ganz etwas anderes“ erklärt und einfach Jahwe gesetzt haben will. Manche Schwierigkeiten verkennt er. So ist die johanneische Sprache von der synoptischen durch „aber“ hier und „nun“ dort deutlich und gründlich unterschieden, und man weiss, wie das auf die Herkunftsbestimmung für den Abschnitt von der Ehebrecherin wirkt. Oder Paulus ist ein rabbinischer Dialektiker ersten Ranges, der vielmal keine Sätze schreibt, sondern, wie Bismark redete, Begriffe, Satzfragmente, springend, antithetisch hervorstösst. Man hat zur Erklärung dieser Eigentümlichkeit schon sagen wollen, er sei vielfach unterbrochen worden, sogar seine behauptete Fallsucht zog man in die Erklärung hinein. Soll man nun solche Eigentümlichkeiten des Stils getreulich nachahmen? dann wird das Ergebnis undeutsch. Soll man sie ganz übersehn, wie Böhmer fordert? Dann beraubt man den Leser der Übersetzung, der ohnehin schwer im Nachteil ist gegenüber dem sachkundigen Leser der Ursprache, einer Einsicht, die ihm gut täte. Das sind Fragen, welche klein erscheinen mögen, aber auf allen schwer lasten, die sich mit einer Bibelübersetzung, wohl gar noch in der erschwerten Form der Kommissionsarbeit und des Revisionszweckes, abmühen. Man kann sie kaum theoretisch lösen, die Praxis allein bringt hier das Heil.

Böhmer sagt, als er seine Handschrift einem Laien zu lesen gegeben, habe der ausgerufen: „Da wird die Bibel ja ordentlich spannend.“ Es muss ihn sehr gefreut haben, dass er dieses Urteil so naiv mitabdruckt, man begreift es aber auch. Gen 1,5 heisst bei ihm: „Abend und Morgen gingen derweil vorüber: der erste Tag der Weltgeschichte war zu Ende.“ Gen 1,8: „Inzwischen war wieder auf den Abend der Morgen gefolgt, auch der zweite Tag war vorüber.“ Gen 1,13: „Unterdessen war wieder Dämmerung eingetreten: der dritte Tag war dahin.“ Gen 1,19: „Der Wechsel von früh und spät hatte derweil das Ende des vierten Tages gebracht.“ Gen 1,23: „Dabei waren wieder Abend und Morgen vorbeigezogen, der fünfte Tag war ins Meer gesunken.“ Gen 1,31: „Unterdess waren wieder Morgen und Abend dahingewandelt: auch der sechste Tag war vorüber.“ Vielleicht ist es doch gut, dass die Welt nicht in zehn Tagen geschaffen wurde. Böhmer hätte gewaltig zu schwitzen gehabt, bis er noch vier so bizarre Sprüche gefunden, mit denen sich die stille Grösse und die edle Einfalt des schlichten: „da ward aus Abend und Morgen der Tag“ verdrängen liesse.

Natürlich ist anderes weit glücklicher. Ich würde einem Menschen, der die Bibel lieb hätte und sie in einer der üblichen Uebersetzungen schon kännte sagen, er solle sie zur Abwechslung einmal in der Weise Böhmers lesen; es täte ihm gut. Auch manchem Theologen und Bibelübersetzer möchte sie gut tun. Aber manche seiner Vorschläge und erst recht seine Ausführung seiner Vorschläge kommen über das Problematische nicht ganz hinaus. *Ludwig Köhler.*

Emil Schürer, **Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.** (Leipzig, Hinrich), 1901—1909, 4. Auflage.

Es ist kein neues Buch, welches hier empfohlen werden dürfte, aber es

ist ein Buch, das nach dem Worte des Verfassers als standard work vor uns liegt. Der erste Band, über den hier zunächst kurz referiert werden soll, behandelt nach einer eingehenden Einleitung über Literatur, Hülfswissenschaften und das Quellenmaterial, als ersten Teil die „politische Geschichte Palästinas vom Jahre 175 vor Chr. bis 135 nach Chr.“ Hievon umfasst die erste Periode die Zeit „von Antiochus Epiphanes bis zur Eroberung Jerusalems durch Pompejus 175—63 v. Chr.)“. Nach einer kurzen, klaren „Übersicht über die Geschichte von Syrien“, die an unserem Auge in kurzen Notizen über die Regierungszeit der einzelnen Regenten vorüberzieht, werden wir rasch in die Zeit der jüdischen Geschichte unter Antiochus IV Epiphanes versetzt. Schon sind wir vertraut mit den beiden grossen Parteien, den „Frommen“, Gesetzesmännern und ihren Schriftgelehrten“ einerseits, dem Hellenismus in Judäa und seinen Tendenzen andererseits. Die Charakteristik des Antiochus nach Polybius ist originell und kulturgeschichtlich von höchstem Interesse. Glänzende Spiele, prachtvolle Bauten, königliche Geschenke werden als seine Liebhabereien bezeichnet; zu sinnlosen Extremen neigend nennt ihn schon Polybius ἐπιμανής statt ἐπιφανής in spottender Weise. Seine Willkür und Herrscherlaunen bekam gerade auch das jüdische Volk besonders zu spüren. Und als er nun soweit geht, die jüdischen Zeremonien zu verbieten, um die völlige Hellenisierung mit Gewalt durchzusetzen, ist das Mass der Geduld erschöpft. Die grosse Zeit der Makkabäer bricht an Nicht das Neue ist es nun im folgenden, was besonders den Leser zu fesseln beginnt, wohl aber die klare, packende Schilderung all der vielen Kämpfe, Erfolge und Misserfolge, die nun folgen. Das kleine Volk, noch dazu nicht einmal ein einig Volk von Brüdern entfaltet einen Heroismus ohne Gleichen unter den führenden Makkabäern, die alle 7, einer um den andern, in diesem Ringen um die religiöse und nicht zum wenigsten auch um die politische Freiheit eines unnatürlichen Todes starben. Die ganze Tragik aber tritt im Schlusse zu Tage, wo endlich Judäa vom Joch der Syrer befreit als reife Frucht den Römern in den Schoss fällt. Schürer beschliesst diesen ersten Abschnitt seines Buches mit den Worten: „Erleichtert wurde den Römern ihr Eroberungswerk dadurch, dass das Land in sich selbst uneinig und die streitenden Parteien verblendet genug waren, den Schutz und die Hülfe der Fremden anzurufen. Von dem Geiste, der hundert Jahre zuvor das Volk in den Kampf geführt hatte, war hier nichts mehr zu spüren.“

Die zweite Periode umfasst den Zeitraum „von der Eroberung Jerusalems durch Pompejus bis zum hadrianischen Kriege (63 v. — 135 n. Chr.).“ Es ist für Palästina die römisch-herodianische Zeit. Seine Geschichte, mit Syrien noch enger als vorher verknüpft, weil es unter der Oberaufsicht des römischen Statthalters von Syrien steht, veranlassen Schürer, zunächst wiederum eine Übersicht über die Geschichte Syriens als römische Provinz vom Jahre 65 v. Chr. bis 70 n. Chr. zu geben. Es ist dieselbe Zeit, in der die römische Republik vom Kaisertum abgelöst wird. Nach einigen Jahren der Ruhe wird Palästina in fünf Bezirke eingeteilt mit den Hauptstädten Jerusalem, Gazara, Amathus, Jericho und Sepphoris. Hyrkans Königsherrschaft ist somit definitiv zu Ende. Es folgen Aufstände, der Tempelraub des Crassus, bis dann Cäsar die Würde Hyrkans wieder herstellte. Kein auswärtiges Volk hat nachher Cäsars Tod so beklagt wie die Juden. In Palästina aber herrschte in Wirk-

lichkeit der Freund Hyrkans, Antipater, der seine beiden Söhne Phasael und Herodes zu Statthaltern in Jerusalem und in Galiläa ernannte. Herodes, 25 Jahre alt, tritt auf den Plan. Schürer teilt die Regierung Herodes des Grossen in 3 Teile: Befestigung der Herrschaft, Zeit der Blüte, Wirren im eigenen Hause. Vor allem lese man die prächtige Charakteristik dieses gewaltigen Königs S. 375 u. 376, nach Hitzig „doch nur ein gemeiner Mensch". Näher auf diesen sowie den folgenden Zeitraum bis 70 n. Chr. kann hier nicht eingegangen werden. Der letzte Paragraph behandelt die Zeit „von der Zerstörung Jerusalems bis zum Untergang Barkocheba's". Schürer beginnt hier mit einem Verzeichnis der Statthalter unter Vespasian bis Hadrian, die zu Cäsarea, der von Herodes dem Grossen erbauten Hafenstadt, residierten; er macht uns mit neuen Städtegründungen, wie der Militärkolonie Emmaus, der Flavia Neapolis in Samarien und vielen andern bekannt. Auch im inneren Leben des jüdischen Volkes fand eine völlige Umwälzung statt, nachdem Synedrium und Opferdienst verschwunden waren. Pharisäer und Rabbiner treten in das Erbe der Sadducäer und Priester. Mehr denn je beschäftigt man sich nun mit der „Arbeit am Gesetz". Oberster Gerichtshof der Juden ersteht in Jamnia (Jabne) d. h. ein Kollegium von Gelehrten. Der Glaube an eine herrliche Zukunft des Volkes wurde von neuem gepflegt. — Doch wir eilen zum Schluss. Die Gründung von Aelia Kapitolina unter Hadrian auf den Trümmern Jerusalems ruft den letzten grossen Aufstand hervor. Barkocheba, als Messias begrüsst, wird nach $3^1/_2$-jährigem Kriege besiegt; Jerusalem wird römische Kolonie, die kein Jude mehr betreten durfte.

Interessante geschichtliche Beilagen beschliessen den ersten Band dieses grossen bedeutendsten Werkes Emil Schürers, das hiemit jedem Theologen zum Studium auf das wärmste empfohlen werden soll. *S. Q.*

Kungfutse Gespräche, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, verlegt bei Eugen Diederichs, Jena 1910. Preis brosch. M. 5. —, geb. M. 6. 20.

Gibt es nichts Neues unter der Sonne, so gibt es jedenfalls Ewiges unter derselben. Der grosse Morallehrer Kungfutse zählt zu den ewigen Sternen. Eugen Diederichs bietet seine Hand zu einer grossen Tat, die Richard Wilhelm-Tsingtau zu unternehmen begonnen, ich meine die Übersetzung der Originalurkunden der Religion und Philosophie Chinas, wovon diese Gespräche die erste Probe abgeben sollen. Der Anlageplan des 10bändigen Unternehmens, wobei jedoch jeder Band einzeln zu beziehen ist, umfasst 1. die klassische Philosophie, 2. der spätere Konfuzianismus und 3. Taoismus und Sekten. Zu dem ersten Abschnitt gehören als zweiter Band diese Kungfutse Gespräche. Die Gespräche zerfallen in 20 Bücher; jedes derselben trägt ähnlich wie in der hebräischen Thora, einfach die ersten Worte des betreffenden Buches, also z. B. Buch 1 Hüo Erl; Buch 2 We Dschêng usw. Wir haben es hier mit Gesprächen zu tun, die man etwa mit denjenigen Eckermanns mit Göthe vergleichen könnte; sie bilden heute noch ähnlich wie die „Herrensprüche" des Neuen Testaments die Grundlage der religiösen und ethischen Erziehung der konfuzianischen Gemeinde. Originell ist die doppelte Übersetzung, die Wilhelm neben einander gibt, eine Übersetzung dem Wortlaut nach und eine solche dem Sinne nach. Diese Übersetzungsart, verbunden mit einer Art von Commentar, vom Verleger mit grossem Geschick so gedruckt, dass gleichsam

als Kern geborgen in einer wertvollen Schale sich Spruch für Spruch repräsentiert, erleichtert nicht nur dem Leser das Verständnis ungemein, sondern bringt auch eine immerwährende Abwechslung in diese Gesprächs- und Spruchsammlung, wodurch das Ganze an Lebendigkeit ungemein gewinnt. Das Buch an sich ist aber besonders in der jetzigen Zeit der Gährung, in der China sich befindet, von allgemeinem Interesse. Es wird von Tag zu Tag mehr und mehr Sache jedes Gebildeten werden, sich mit Confuzius, d. h. dem Meister Kung vertraut zu machen, dem „historisch gewordenen Ideale der überwältigenden Mehrheit des chinesischen Volkes." China will sich unter die grossen Kulturvölker der Erde aufnehmen lassen, China will heraustreten aus seiner Isoliertheit, China will eine Rolle spielen in der heutigen Weltpolitik. Da gilt es, für die Christenheit auf der Warte zu stehen, es gilt immer mehr, den Gegner gründlich kennen zu lernen, ihn ja nicht zu gering zu achten. Darum heissen wir auch dieses Buch mit Freuden willkommen. Zum Schluss bemerken wir noch, dass eine Einleitung, über die Persönlichkeit Kungs trefflich geschichtlich orientierend, den Gesprächen vorangeht und ein eingehendes Inhaltsverzeichnis das Ganze beschliesst. Gediegene Anmerkungen heben seinen wissenschaftlichen Wert. *S. Q.*

Theologischer Jahresbericht. 28. Band 1908. IV. Abteilung: Kirchengeschichte. Lex. 8° 675 S. Heinsius Leipzig 1909. 28 Mk.

Später als sonst ist das willkommene, ja unentbehrliche Buch erschienen. Um so schwerer hat man sein Fehlen gefühlt. — Wir erwähnen ein par Einzelheiten: Die trotz der Verzögerung längst liquide Antwort auf Rueggs Entstellung von Zwinglis Wiener Aufenthalt wird uns Schweizern vorweggenommen und nun hier mit zwei Worten erteilt. S. 560. — Die Zwingliana werden nach Verdienst ausführlich wiedergegeben, die Vadianbriefe ebenso hoch taxiert, im Chronikenstreit zur Gründlichkeit und Bedächtigkeit in der Veröffentlichung aufgefordert. S. 561 bis 564. — Katholische wissenschaftliche Arbeiten werden mit gleicher Sorgfalt gewürdigt, wie protestantische. — Auch die nicht unter dem Titel „Kirchengeschichte" laufenden, aber dazu Material liefernden Profan-Publikationen, z. B. die Basler und Zürcher Urkundenbücher usw. verzeichnen ihr Fortschreiten regelmässig. So ist der Th. J. neben den Angaben und Zusammenstellungen der lokalen Taschenbücher, Neujahrblätter etc. die Grundlage für jedes sorgfältige Studium.

R. Mäder, **Vorspiele zum Gesangbuch für die ev. ref. Kirche der deutschen Schweiz.** Heft I und III. Gebr. Hug & Co. Zürich, je Fr. 3,05.

Die Sammlung ist bis No. 258 des Gesangbuches gediehen. Statt zu den Festliedern liegen nun die Vorspiele zu den häufiger gebrauchten Chorälen vor und geben dem Ausdruck durch bald noch lebendigere, bald sehr einfache Gestaltung. Stets aber wird der Choral angetönt und nach Melodie und Charakter vorbereitet. Das Pedal ist nicht obligat, es können alle Nummern auf einem guten Harmonium ausgeführt werden. Zuweilen nötigen sie zum richtigen Studium, sind aber nie schwer zu nennen. — Wie nötig und wertvoll diese Publikation ist, beweist am besten der — unveränderte Abdruck der Partitur mit Vorspielen etc. zum 4örtigen Gesangbuch, die eben bei Huber in Frauenfeld erscheint zu 12 Fr. So späte Aezung nach dem aufgefrischten Original *muss* grau werden. Die alten, ganz hübschen aber den Liedcharakter oft verkennenden, jedenfalls nicht erzwingenden Vorspiele sind samt dem schulmässigen Satz nicht viel mehr als ein Fossil statt des heiligen Geistes auf den Schwingen des protestantischen Chorals; — das aufgebügelte Röcklein ist schön. *A. W.*

Zeitschriftenschau.

Die beiden bis jetzt ausgegebenen Hefte des laufenden Jahrganges der **Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie** enthalten Beiträge des Herrnhuters Steinmann (der christliche Vorsehungsglaube und das moderne Weltbild), von Soltau (welche Bedeutung haben die synoptischen Berichte des 4. Evangeliums für die Feststellung seines Entstehens?), Steinmann (zur Auseinandersetzung mit W. Herrmanns „Offenbarung und Wunder"), Julius Böhmer (der chronologische und der geographische Rahmen des Lebensganges Jesu), H. Brückner (vom Bischof zum Konsistorium in Kursachsen).

Dazu liefern Stärk und Hölscher Uebersichten über die neueste Literatur zum Alten Testament und zum Judentum, Klostermann und Windisch über die zum Neuen Testament, Lietzmann und Löschcke über die zur Kirchengeschichte, Wendland und Kalweit endlich über die zur systematischen Theologie.

Man sieht bei jeder Nummer den deutlichen Unterschied in den Redaktionsgrundsätzen des Sohnes Hilgenfeld von denen des Vaters.

Seite 89 heisst Waldburger Waldberger und werden wohl Pfisters Arbeiten über die Psychanalyse, aber nicht Fr. W. Försters, wie mir scheint, sehr beherzigenswerte Einwendungen dagegen erwähnt.

Am Ende des neuesten Heftes teilt Lietzmann mit, dass die Strassburger wissenschaftliche Gesellschaft die Herausgabe des Corpus Athanasianum und der Kanones und Akten der griechischen Konzilien beschlossen und mit der Leitung Eduard Schwartz betraut hat. *L. K.*

Wissen und Leben. In der letzten Zeitschriftenschau wurde Oetkers Ablehnung F. W. Försters anerkennend erwähnt, aber beigefügt: es wäre auch Oetker einiges zu entgegnen. Das hat nun Professor Wendland in Basel in „Wissen und Leben" in glänzender Weise besorgt (S. 314—20). Er baut in „satyrisch-heiterer Stimmung" ein wenig an der Monistenkirche Oetkers, indem er 4 Paragraphen daran beisteuert; grade die grundlegenden. Dann anerkennt er die ganz besondere Stilart der Zukunftskirche, die fast wie eine Garküche aussehe, worin das einzige Verdienst der Monisten: bekannte Wahrheiten in einen grossen Topf zusammenzurühren und den Schild „Monismus" darauf zu kleben, nach dem Motto geübt werde: „Wir kochen breite Bettelsuppen", freilich ohne die Gewissheit, dass es dann auch einmal heissen werde: „da habt ihr ein gross Publikum". Dann wird Wendland unsatyrisch, einfach kritisch und examinierend:

„Ungerecht aber ist es, den Pater Wasmann als einzigen Typus der Kirchenmänner gelten zu lassen. Mit vollem Recht zeigt Oetker an ihm, dass nach den Dogmen des Katholizismus die Wissenschaft da abdanken muss, wo sie auf ein formuliertes Dogma der Kirche stösst. Immerhin giebt es doch in der römischen Kirche Modernisten — sogar Friedrich Wilhelm Förster glaube ich trotz seines Protestes zu ihnen rechnen zu müssen, die hierbei nicht Halt machen können und bei scheinbarer Unterwürfigkeit den Dogmen gegenüber sie doch zu umgehen suchen. Wenn dies Gebahren als unredlich gebrandmarkt wird, so stimme ich zu. Aber warum wagt Oetker sich nicht an die grössten protestantischen Theologen heran? Warum wagt er nicht die Geistesknechtschaft eines Herder und Schleiermacher, eines Harnack und Pfleiderer oder auch der Heidelberger Theologen Rothe und Tröltsch nachzuweisen? Ich denke,

sie können sich wohl neben Haeckel, Ostwald und Forel sehen lassen! Zur Befreiung der Geister haben sie wohl noch mehr getan. Dass Luther und Zwingli Geistesverwandte von Wasmann gewesen seien, hat Oetker nicht zu behaupten gewagt." ... „Ich glaube sogar zeigen zu können: Religiöse Freiheit und Gewissenhaftigkeit ist die beste Stütze der wissenschaftlichen und politischen Freiheit." ... „Doch der schlimmste Trumpf folgt noch; „Warum waren es nicht Bischöfe oder Konsistorialräte, die die Entwicklungslehre schufen und ausbauten?" (S. 57.) Hier muss ich gestehen: dieser Satz hat die satyrisch-heitere Stimmung in mir ausgelöst. Denn es lässt sich nicht leugnen: der Vater der modernen Entwicklungslehre hiess Herder und war tatsächlich Konsistorialrat; aber nicht in der Monistenkirche." *A. W.*

Weihnachtsgabe für unsere Kinder

V. Heft.

Dieses neueste Jugendschriftchen hat wiederum so grossen Anklang gefunden, dass zwei starke Auflagen bereist vollständig verkauft sind und eine dritte musste gedruckt werden.

Die in diesem Heft enthaltene neue Erzählung von Pfarrer J. G. Birnstiel „Der Kinipeter" hat insbesondere so viel Interesse erweckt, dass mir öfters Bestellungen zukommen auf so und so viel **„Kinipeter"**.

Preis einzeln 30 Cts., 50 Ex. kosten 8 Fr., 100 Ex. 13 Fr. Ich liefere auch **gemischt** aus Weihnachtsgaben II bis V zu diesen **Partiepreisen.**

Commissionsverlag von **Aug. Frick, Zürich II.**

Buchdruckerei Enge A. Schaufelberger) Zürich II.